Präludien.

Aufsätze und Reden

zur

Einleitung in die Philosophie.

Von

Wilhelm Windelband
Professor an der Universität Straßburg.

Freiburg i. B. und Tübingen 1884.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Präludien.

Präludien.

Aufsätze und Reden

zur

Einleitung in die Philosophie.

Von

Wilhelm Windelband

Professor an der Universität Straßburg.

Freiburg i. B. und Tübingen 1884.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Vorwort.

Diese „Präludien“ sollen sich dem Leser als Vorstudien für eine systematische Behandlung der Philosophie darstellen und bilden in ihrem Zusammenhange ein Programm der Untersuchungen, die ich später auszuführen hoffe. Mit historischen Arbeiten noch für einige Jahre beschäftigt, ergriff ich mit Freude und Dank die mir von der geehrten Verlagsbuchhandlung gebotene Gelegenheit, schon jetzt mit den Grundgedanken meiner eigenen philosophischen Ueberzeugung vor die Oeffentlichkeit zu treten.

Die zehn hier vereinigten Essays —, von denen nur zwei, der dritte und der sechste, bisher gedruckt waren, — sind unabhängig von einander entstanden, und jeder von ihnen ist ein für sich bestehendes Ganze. Aber sie erfüllen eine gemeinsame Aufgabe, indem sie, einander ergänzend und erläuternd, einen bestimmten Begriff der Philosophie in allgemeinverständlicher Weise zu möglichst vielseitiger Anschauung bringen. Jeder ist ein Versuch, den Leser von seiner gewöhnlichen Vorstellungsweise her auf einem der vielen dazu offenen Wege, bald indirect durch die Geschichte, bald direct durch die Probleme hindurch, in das hundertthorige Theben der Philosophie zu führen.

Einige dieser Wege reichen bis mitten hinein; andere enden an der Schwelle oder vor den Thoren. Es war meine Absicht, den von mir aufgestellten Begriff der Philosophie in seiner Stellung zu der historischen Entwicklung und den Hauptrichtungen früherer wie jetziger Philosophie, zu den übrigen Wissenschaften und dem gegenwärtigen Bildungszustande deutlich hervortreten zu lassen.

Im Ganzen wird damit der Grundriß eines philosophischen Systems gezeichnet, für welches ich den Namen des Kriticismus in Anspruch nehme: denn dieser Grundriß ist, soweit ich sehen kann, völlig mit demjenigen der kantischen Philosophie identisch, so vielfach ich auch von der letzteren in der Formung des einzelnen begrifflichen Materials abweichen mag.

Wir alle, die wir im 19. Jahrhundert philosophiren, sind die Schüler Kant's. Aber unsere heutige „Rückkehr" zu ihm darf nicht die bloße Erneuerung der historisch bedingten Gestalt sein, in welcher er die Idee der kritischen Philosophie darstellte. Je tiefer man den Antagonismus erfaßt, der zwischen den verschiedenen Motiven seines Denkens besteht, um so mehr findet man darin die Mittel zur Bearbeitung der Probleme, die er durch seine Problemlösungen geschaffen hat. Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen.

Straßburg i. E., im October 1883.

W. Windelband.

Inhalt.

Was ist Philosophie?

(Ueber Begriff und Geschichte der Philosophie.)

Namen haben ihre Geschicke, aber selten so sonderbare, wie das Wort „Philosophie". Wenden wir uns mit der Frage, was eigentlich Philosophie sei, an die Geschichte und sehen wir uns bei Denjenigen, welche man Philosophen genannt hat und etwa noch nennt, nach ihrer Auffassung dessen, was sie trieben und treiben, um, so erhalten wir so vielgestaltige und so weit von einander abliegende Antworten, daß es völlig aussichtslos sein würde, diese buntschillernde Mannichfaltigkeit auf einen einfachen Ausdruck und die ganze Fülle dieser wechselnden Erscheinungen unter einen einheitlichen Begriff bringen zu wollen.

Oft genug freilich ist der Versuch dazu, namentlich von Historikern der Philosophie, gemacht worden; da hat man von den besonderen Inhaltsbestimmungen absehen wollen, mit denen jeder Philosoph die Quintessenz der von ihm gewonnenen Ansichten und Einsichten schon in die Aufstellung seiner Aufgabe hineinzulegen gewöhnt ist, und so dachte man zu einer rein formalen Definition zu gelangen, welche von dem Wechsel der zeitlichen und der nationalen Anschauungen ebenso wie von der Einseitigkeit persönlicher Ueberzeugungen unabhängig und deshalb geeignet wäre, Alles unter sich zu befassen, was je Philosophie genannt worden ist. Aber mag man dabei die Philosophie als Lebensweisheit oder als Wissenschaft von den Prin-

cipien, als Lehre vom Absoluten oder als Selbsterkenntniß des Menschengeistes oder wie immer bezeichnen, stets wird die Definition zu weit oder zu eng erscheinen; immer namentlich wird es historische Gebilde geben, welche, mit dem Namen der Philosophie bezeichnet, doch der einen oder der anderen jener formalen Begriffsbestimmungen sich nicht unterordnen lassen.

Es wäre nutzlos, oft Gesagtes zu wiederholen und die negativen Instanzen beizubringen, welche sich aus der Geschichte gegen jeden derartigen Versuch leicht hervorsuchen lassen. Dagegen empfiehlt es sich, den Gründen dieser Erscheinung etwas genauer nachzugehen. Bekanntlich verlangt die Logik für eine gültige Definition die Angabe des nächst höheren Gattungsbegriffs und des artbildenden Merkmals: beide Erfordernisse aber scheinen in diesem Falle nicht erfüllbar.

Zunächst freilich wird man mit der Behauptung bei der Hand sein, der höhere Begriff, unter welchen die Philosophie gehöre, sei derjenige der Wissenschaft. Es wäre auch nur ein schwacher Einwurf, darauf hinzuweisen, daß in diesem Falle die Art zeitweise sich mit der Gattung völlig deckt, so z. B. im Anfange des griechischen Denkens, wo es eben nur noch die eine ungetheilte Wissenschaft giebt, oder später in solchen Perioden, wo die universalistische Tendenz eines Descartes oder Hegel die übrigen „Wissenschaften" als solche nur insofern anerkennt, als sie sich zu Theilen der Philosophie machen lassen. Das beweist nur, daß das Verhältniß zwischen dieser Art und der Gattung kein constantes ist, läßt aber den Character der Philosophie als Wissenschaft unangefochten. Ebensowenig ließe sich die Unterordnung der Philosophie unter den Begriff der Wissenschaft durch den Nachweis widerlegen, daß in den meisten philosophischen Lehren durchaus unwissenschaftliche Elemente und Gedankengänge sich vorfinden. Auch das bewiese nur, wie wenig die wirkliche Philosophie bisher ihre Aufgabe

löste, und dafür ließen sich aus der Geschichte anderer „Wissenschaften" Parallelerscheinungen anführen, wie die Fabelzeit der Historie, das alchymistische Kindesalter der Chemie oder die astrologische Schwärmperiode der Astronomie. Trotz aller Unvollkommenheiten also würde die Philosophie den Namen einer Wissenschaft verdienen, wenn sich nur feststellen ließe, daß alles dasjenige, was man Philosophie nennt, Wissenschaft sein wolle und es bei richtiger Ausführung auch sein könne. Dem ist aber nicht so. Bedenklich schon würde jene Unterordnung, wenn sich zeigen ließe, — und es läßt sich zeigen und ist gezeigt worden —, daß die Aufgaben, welche die Philosophen nicht nur gelegentlich sich gestellt, sondern als ihr eigentliches Ziel bezeichnet haben, auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntniß nun und nimmer zu lösen sind. Wenn der zunächst von Kant erbrachte und seitdem in vielen Variationen wiederholte Beweis von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Metaphysik richtig ist, so fallen damit aus dem Bereiche der „Wissenschaft" alle diejenigen „Philosophien" heraus, welche wesentlich metaphysischer Tendenz sind: und das trifft bekanntlich nicht etwa untergeordnete Erscheinungen, sondern jene Höhepunkte der Geschichte der Philosophie, deren Namen in Aller Munde sind. Ihre „Begriffsdichtungen" können also unter den Begriff der Wissenschaft nicht objectiv, sondern nur in dem subjectiven Sinne subsumirt werden, daß sie wissenschaftlich leisten wollten und geleistet zu haben glaubten, was sich wissenschaftlich gar nicht leisten läßt. Aber nicht einmal die Allgemeinheit dieses subjectiven Anspruchs, die Philosophie solle Wissenschaft sein, läßt sich bei ihren Vertretern finden. Derer schon sind nicht wenige, welchen das wissenschaftliche Element höchstens als mehr oder minder unumgängliches Mittel für den eigentlichen Zweck der Philosophie gilt: wer in der letzteren eine Lebenskunst sieht, wie die Philosophen der hellenistischen und römischen Zeit, der

sucht in ihr nicht mehr, wie es sich für eine Wissenschaft gebührt, das Wissen um des Wissens willen: und wenn man bei dem wissenschaftlichen Denken nur eine Anleihe macht, so ist es hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit ganz das Gleiche, ob man das zu politischem, technischem, moralischem, religiösem oder sonst einem anderen Zwecke thut. Doch auch unter denjenigen, denen die Philosophie eine Erkenntniß ist, sind viele sich klar bewußt, daß sie diese Erkenntniß nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung gewinnen können: der Mystiker nicht zu gedenken, denen die ganze Philosophie als eine Erleuchtung gilt, — wie oft wiederholt sich in der Geschichte das Geständniß, die letzten Wurzeln philosophischer Ueberzeugung seien nicht in wissenschaftlicher Beweisführung zu finden! Da wird das Gewissen mit seinen Postulaten, da wird die Vernunft als eine Wahrnehmung unergründlicher Lebenstiefen, da wird die Kunst als Organon der Philosophie, da wird ein geniales Auffassen, eine ursprüngliche „Intuition", da wird eine göttliche Offenbarung als Ankergrund bezeichnet, an dem die Philosophie sich über den Wellen der wissenschaftlichen Bewegung festzulegen habe: gesteht doch selbst der Mann, in dem viele Zeitgenossen den Philosophen par excellence verehren, Schopenhauer, vielfach ein, daß seine Lehre, nicht durch methodische Arbeit gewonnen oder beweisbar, nur vor dem überschauenden „Blicke" sich gestalte, der das von der Wissenschaft Erkannte zusammenschauend erst deute.

Es fehlt also viel daran, daß die Philosophie dem Begriffe der Wissenschaft so einfach unterstellt werden dürfte, wie man es sich wol, verführt durch äußere Einrichtungen und gewohnheitsmäßige Bezeichnungen, vorstellt. Gewiß kann der Einzelne sich einen Begriff von der Philosophie machen, welcher diese Unterstellung erlaubt: das ist geschehen, das wird immer wieder geschehen, und wir selbst wollen es versuchen. Aber wenn

man die Philosophie als ein reales historisches Gebilde betrachtet, wenn man alles dasjenige vergleicht, was in der geistigen Bewegung der europäischen Völker als Philosophie bezeichnet wird, so ist jene Subsumtion nicht gestattet. Das Bewußtsein davon zeigt sich in mancherlei Formen. In der Geschichte der Philosophie selbst nimmt es die Gestalt an, daß immer wieder von Zeit zu Zeit die Bestrebungen auftauchen, die Philosophie endlich „zur Wissenschaft zu erheben". Damit hängt es zusammen, daß, wo auch immer philosophische Richtungen im Streit sind, jede die Neigung zeigt, den Character der Wissenschaftlichkeit für sich allein in Anspruch zu nehmen und ihn der feindlichen Ansicht abzusprechen. Die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Philosophie ist eine von Alters her beliebte Streitphrase. Platon und Aristoteles haben zuerst ihre Philosophie als die Wissenschaft (ἐπιστήμη) der Sophistik als der unwissenschaftlich voraussetzungsvollen Meinung (δόξα) entgegengestellt, und mit einer Umkehrung, die man einen Witz der Geschichte nennen könnte, pflegen heutzutage die positivistischen und relativistischen Erneuerer der Sophistik ihre Lehre als die „wissenschaftliche Philosophie" derjenigen gegenüberzustellen, welche die große Errungenschaft der griechischen Wissenschaft noch aufrecht erhält. Von den außerhalb Stehenden aber werden doch diejenigen die Philosophie nicht für eine Wissenschaft halten, welche in ihrer Geschichte nichts weiter sehen, als die „Geschichte der menschlichen Irrthümer". Wer endlich noch nicht durch die seichte Ueberhebung moderner Vielwisserei den Respect vor der Geschichte verloren hat, wer noch bewunderungsvoll vor den großen Gedankengebilden der Philosophie steht, der wird sich doch klar machen müssen, daß es keineswegs immer die wissenschaftliche Bedeutung ist, der er dabei seinen Tribut zollt, sondern hier die Energie edelster Lebensanschauung, dort die künstlerische Harmonisirung widerstrebender Ideen, hier die

Weite weltumspannender Vorstellungen, dort die ordnende Macht combinatorischer Gedankenarbeit.

In der That verlangen die historischen Thatsachen, von einer so unbedingten Unterordnung der Philosophie unter den Begriff der Wissenschaft, wie sie fast überall angenommen wird, Abstand zu nehmen. Der offene Blick des Historikers wird vielmehr in ihr eine vielverzweigte, proteusartige Culturerscheinung sehen müssen, die sich nicht einfach schematisiren oder rubriciren läßt; er wird verstehen, daß man mit jener üblichen Subsumtion der Philosophie nicht minder als der Wissenschaft Unrecht thut, — jener, indem man ihrem weitausgreifenden Streben ein zu enges Kleid aufzwängt, — dieser, indem man sie für Alles verantwortlich macht, was aus zahlreichen anderen Quellen in die Philosophie einströmt.

Allein gesetzt auch, man könnte die historische Erscheinung der Philosophie unter den Begriff der Wissenschaft subsumiren und Alles, was dagegen spricht, auf die Unvollkommenheit der einzelnen Philosophien schieben, so entsteht die nicht minder schwierige Frage, wodurch sich nun innerhalb dieser Gattung die Philosophie als besondere Art von den übrigen Wissenschaften unterscheiden soll. Auch auf diese zweite Frage giebt die Geschichte — und nur von dieser ist hier zunächst die Rede — keine allgemeingiltige Antwort. Unterscheiden kann man die Wissenschaften theils nach ihren Gegenständen, theils nach ihren Methoden: aber in keiner von beiden Hinsichten läßt sich ein für alle historischen Erscheinungen der Philosophie gleichbleibendes Merkmal feststellen.

Was zunächst die Gegenstände betrifft, so stehen neben solchen Systemen der Philosophie, welche Alles, was ist oder gar „was möglich ist", zu ihrem Objecte machen, ebenso bedeutsame andere, die ihr Untersuchungsgebiet eng begrenzen, sei es z. B. auf die „letzten Gründe" des Seins und Denkens, sei

es auf die Lehre vom Geist, sei es auf die Theorie der Wissenschaft, u. s. w. Ganze Wissensgebiete, die für den Einen, wenn nicht das einzige, so doch das hauptsächliche Feld philosophischer Bearbeitung sind, werden von dem Andern ausdrücklich aus dem Bereiche der Philosophie ausgeschieden. Es giebt Systeme, welche nichts sein wollen als Ethik: es giebt andere, welche, die Philosophie auf Erkenntnißtheorie beschränkend, die Untersuchung der moralischen Probleme der psychologischen und biologischen Entwicklungsgeschichte anheimgeben. Es giebt Systeme, in denen die Philosophie ganz in Psychologie aufgelöst wird: es giebt andere, welche sich sorgfältig gegen die Psychologie als eine empirische Wissenschaft abgrenzen. Von vielen vorsocratischen „Philosophen" kennen wir kaum Anderes als einige Beobachtungen und Theorien, die man heutzutage in die Physik, Astronomie, Meteorologie u. s. w. verweisen, niemals aber als philosophisch bezeichnen würde: in den späteren Systemen erscheint bald eine eigene Naturansicht als integrirender Bestandtheil, bald wird darauf principiell Verzicht gethan. In jeder mittelalterlichen Philosophie liegt der Schwerpunct des Interesses auf Fragen, welche jetzt Gegenstand der Theologie sind. Die Entwicklung der neueren Philosophie weist diese Fragen von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr von sich ab. Die Probleme des Rechts oder der Kunst stellen hier die wichtigsten Objecte der Philosophie dar: dort leugnet man die Möglichkeit ihrer philosophischen Behandlung.

Aus dieser Verschiedenheit der Gegenstände der Philosophie ergiebt sich nun eine nicht unerhebliche, principiell bisher noch kaum behandelte Schwierigkeit für den Historiker derselben, die Frage nämlich, in welcher Ausdehnung und in welchen Grenzen er die von einem Philosophen herrührenden Ansichten und Lehren, abgesehen von der biographischen Bedeutung, die sie als Ausflüsse seiner Persönlichkeit haben können, in die Geschichte der

Philosophie aufnehmen soll. Nur zwei völlig consequente Wege scheinen hier offen zu stehen: entweder man folgt der Geschichte selbst in alle Wunderlichkeiten ihrer Namengebung und läßt die historische Darstellung ganz ebenso wie das „philosophische" Interesse von dem einen Gegenstande zum andern wandern, oder man legt eine bestimmte Definition der Philosophie zu Grunde und vollzieht nach dieser die Auswahl und Ausscheidung der einzelnen Lehren. Im ersteren Falle erkauft man die „historische Objectivität" durch eine verwirrende Verschiedenartigkeit und Zusammenhangslosigkeit der Gegenstände, im anderen Falle beruht die Einheitlichkeit und Durchsichtigkeit, welche erreicht wird, auf der Einseitigkeit, mit der man eine persönlich bestimmte Voraussetzung als Schema in die geschichtliche Bewegung hinein verlegt. Die meisten Historiker der Philosophie haben, ohne darüber Rechenschaft zu geben oder auch wol geben zu können, einen Mittelweg eingeschlagen, indem sie solche Theorien der Philosophen, welche in das Detail der besonderen Wissenschaften eingreifen, nur in ihrem principiellen Zusammenhange mit der Gesammtlehre derselben entwickelt und auf die Reproduction der speciellen Durchführung, je nach der Ausdehnung ihrer Arbeit, mehr oder minder verzichtet haben. Da jedoch dafür ein bestimmtes Kriterium nicht angegeben ist und auch nicht angegeben werden kann, so hat an die Stelle desselben überall die Willkürlichkeit des persönlichen Interesses oder die Zufälligkeit eines gewissen Tactgefühles treten müssen.

Diese Schwierigkeit ist, wie die geschichtlichen Verhältnisse einmal liegen, principiell in der That nicht zu heben: und sie wird hier nur als eine nothwendige Folge davon erwähnt, daß sich aus historischer Vergleichung nicht in allgemeingiltiger Weise der Gegenstand der Philosophie feststellen läßt. Die Geschichte zeigt vielmehr, daß im Umkreise dessen, worauf sich die Erkenntniß richten kann, Nichts ist, was nicht schon irgend

einmal in die Philosophie hineingezogen, und ebenso Nichts, was nicht schon irgend einmal von ihr ausgeschlossen worden wäre.

Um so begreiflicher erscheint die Tendenz, das artbildende Merkmal der Philosophie nicht im Gegenstande, sondern in der Methode zu suchen und zu meinen, daß die Philosophie zwar eben dieselben Gegenstände wie andere Wissenschaften, aber mit einer ihr eigenen Methode behandle, woraus sich dann ergebe, daß sie gewisse Gegenstände, die ihrer Methode unzugänglich seien, von sich ablehne, andere dagegen, welche sich für ihre Behandlung besonders eignen, stets für sich in Anspruch nehmen müsse. Ein solcher Versuch, wie ihn in großem Maßstabe Wolff gemacht hat, indem er für jede Objectgruppe der wissenschaftlichen Erkenntniß eine philosophische und eine, wie man damals sagte „historische", wie man heute sagt „empirische" Disciplin neben einander stellte, — ein solcher Versuch läßt sich im theoretischen Entwurf sehr gut durchführen, aber auch er genügt nicht zu einer historischen Begriffsbestimmung der Philosophie, aus dem einfachen Grunde, weil selbst unter denjenigen Philosophen, welche für ihre Wissenschaft eine besondere Methode in Anspruch nehmen — und das sind bei Weitem nicht alle — nicht die geringste Uebereinstimmung hinsichtlich dieser „philosophischen Methode" obwaltet. Weder läßt sich daher mit historischer Allgemeingiltigkeit von einer besonderen wissenschaftlichen Behandlungsweise sprechen, deren Anwendung das Wesen der Philosophie ausmache, noch läßt sich irgend wie behaupten, daß dies Wesen überall in dem, wenn auch unfertigen Streben nach einer solchen Methode zu finden sei. Denn einerseits wollen alle diejenigen, denen die Philosophie über die wissenschaftliche Arbeit hinauswächst, folgerichtig von einer Methode derselben überhaupt Nichts wissen, andererseits verfallen gerade diejenigen, welche die Philosophie zur Wissenschaft erheben wollen, sehr häufig dem Bestreben, ihr die auf

besonderen Gebieten bewährte Methode anderer Wissenschaften, z. B. der Mathematik oder der inductiven Naturforschung, zu octroyiren. Wo endlich eine eigene Methode der Philosophie aufgestellt worden ist, wie weit ist sie von allgemeiner Anerkennung entfernt! Die dialectische Methode der deutschen Philosophie gilt den Meisten als eine wunderliche und thörichte Marotte, und wenn Kant für die Philosophie die „kritische" Methode festgestellt zu haben glaubte, so sind die Historiker noch heute nicht einmal darüber einig, was er damit gemeint hat.

Diese Bemerkungen ließen sich durch zahlreiche Beispiele weiter ausspinnen: aber bei der logischen Bedeutung, welche einer negativen Instanz beiwohnt, auch wenn sie nur geringsten Umfanges ist, genügen schon die hier erwähnten Fälle, um zu beweisen, daß es in alle Wege unmöglich ist, durch historische Induction einen allgemeinen Begriff der Philosophie zu finden, der alle geschichtlichen Erscheinungen, die Philosophie genannt werden, und auch nicht mehr unter sich umfaßte. Geht es nicht an, die Philosophie restlos unter den Gattungsbegriff der Wissenschaft zu subsumiren, so ist das bei anderen Gattungsbegriffen von Culturthätigkeiten, wie etwa Kunst, Dichtung, erst recht nicht möglich: und so muß man darauf verzichten, den nächst höheren Begriff für die Philosophie aufzufinden. Daß aber jede Philosophie ein Geistesproduct, ein Vorstellungsgebilde ist, das wird zwar Niemand bestreiten, aber auch Niemand als eine irgendwie verwerthbare Einsicht betrachten. Es geht, scheint es, den Philosophen so, wie etwa all den menschlichen Individuen, welche den Namen Paul tragen, und bei denen auch Niemand ein gemeinsames Merkmal aufweisen könnte, um dessen willen sie alle diesen gemeinsamen Namen tragen. Alle Namengebung beruht auf historischer Willkürlichkeit und kann sich deshalb von dem Wesen des zu Benennenden mehr oder minder unabhängig und fern halten, und so scheint, wenn

man den ganzen Verlauf der Zeiten in Betracht zieht, auch für den Namen „Philosophie“ zu gelten, daß der Gemeinsamkeit des Wortes keine Einheitlichkeit des begrifflich zu bestimmenden Wesens entspricht. Beschränkt man sich auf kürzere Zeiträume oder auf einzelne Culturkreise, so wird man vielleicht in jedem derselben einen constanten Sinn mit dem Namen der Philosophie verbunden finden: allein derselbe hört zu gelten auf, sobald man das Wort durch die ganze Geschichte hindurch in seiner Anwendung verfolgt.

Dies Resultat der historischen Betrachtung sieht nun freilich äußerst bedenklich aus: denn bliebe es ohne Ergänzung, so würde dadurch eine allgemeine Geschichte der Philosophie sinnlos werden. Sie hätte dann gerade so viel Werth, wie etwa wenn es Jemandem einfallen wollte (um auf den obigen Vergleich zurückzukommen), eine Geschichte aller der Menschen zu schreiben, welche Paul geheißen haben. Hieraus erklärt es sich, daß gerade denjenigen „Selbstdenkern“, welche einen eigenen, scharf bestimmten Begriff der Philosophie aufgestellt haben, wie etwa Kant und Herbart, die übliche Geschichte der Philosophie, die ihnen so viel Unverwandtes bieten mußte, fern und unsympathisch geblieben ist, während andererseits bekanntermaßen die Zeiten des Eclecticismus, der da nie recht weiß, was er eigentlich Philosophie nennen soll, stets auch diejenigen der historischen Beschäftigung mit der Philosophie gewesen sind. Soll aber die letztere doch einen vernünftigen Sinn behalten, obwol sie keinen allgemeinen Begriff der Philosophie aufzuweisen vermag, so setzt das voraus, daß der Wechsel, welchen der Name „Philosophie“ im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, nicht bloße Willkür und Zufälligkeit bedeutet, sondern selbst einen vernünftigen Sinn und einen eigenthümlichen Werth hat. Wenn trotz aller Wunderlichkeit individueller Digressionen die Geschichte des Namens „Philosophie“ der Ausdruck einer in dem Zusammen-

hange des Culturlebens der europäischen Menschheit tief bedeutsamen Entwicklung ist, so behält die Geschichte dieses Namens und der darunter begriffenen besonderen Erscheinungen nicht allein trotz, sondern gerade wegen dieses Wechsels der Bedeutung einen selbständigen und werthvollen Sinn.

Nicht anders aber verhält es sich damit in der That: und nur, wenn man sich diese Geschichte des Namens Philosophie klar gemacht hat, wird man auch bestimmen können, was in Zukunft mit dem Anspruch auf mehr als individuelle Giltigkeit berechtigt sein soll, diesen Namen zu tragen.

Den Griechen verdanken wir, wie das Wort, so auch die erste Bedeutung der φιλοσοφία. Um die Zeit Platon's, wie es scheint, zur technischen Bezeichnung geworden, bedeutet das Wort genau das, was wir heute im Deutschen mit dem Worte „Wissenschaft" bezeichnen [1]). Es ist der Name, welchen ein eben geborenes Kind erhält. Weisheit, die in Gestalt uralter mythischer Erzählungen von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbt, Sittenlehren, welche den reflectirten Ausdruck der Volksseele bilden, Lebensklugheit, die, Erfahrung an Erfahrung reihend,

1) Man sollte das nie bei Uebersetzungen vergessen, in denen vielfach Mißverständnisse entstehen, wenn man φιλοσοφία durch „Philosophie" wiedergiebt und damit die Gefahr hervorruft, daß der moderne Leser das Wort in dem heutigen viel engeren Sinne versteht. Statt vieler Beispiele eins! Ein bekanntes platonisches Wort übersetzt man leicht so: „Es werde der Uebel der Menschheit kein Ende sein, ehe nicht entweder die Herrscher philosophiren oder die Philosophen herrschen, d. h. ehe nicht politische Macht und Philosophie zusammenfallen". Wie bequem zu belächeln, wenn man unter „philosophiren" dabei an metaphysische Grübeleien und unter „Philosophen" dabei an unpractische Professoren und einsame Gelehrte denkt! Aber man übersetze nur richtig! Und wenn man dann findet, daß Plato nichts weiter verlangt hat, als daß die Regierung in den Händen der wissenschaftlichen Bildung sein solle, so sieht man vielleicht ein, wie prophetisch er der Entwicklung des europäischen Lebens mit jenem Ausspruche vorgegriffen hat.

der neuen Generation den Lebensweg erleichtert, practische Kenntnisse, welche im Kampf um's Dasein an den einzelnen Aufgaben und ihrer Lösung gewonnen und im Laufe der Zeiten zu stattlichem Wissen und Können angehäuft werden, — das Alles hat es von je her bei jedem Volke und zu jeder Zeit gegeben. Aber die „Neugierde" des von der Noth des Lebens befreiten Culturgeistes, der in edler Muße zu forschen beginnt, um ohne jeden practischen Zweck, ohne jedes Hinblicken auf religiöse Erbauung oder sittliche Veredlung das Wissen nur um seiner selbst willen zu haben und an ihm als einem absoluten, völlig unabhängigen Werthe Genuß zu finden, — diesen reinen Wissenstrieb haben die Griechen zuerst entfaltet, und damit sind sie die Schöpfer der Wissenschaft geworden. Wie den „Spieltrieb", so haben sie auch den Wissenstrieb aus den Umschlingungen mythischer Vorstellungen, aus dem Dienste sittlicher und alltäglicher Bedürfnisse herausgehoben, und so haben sie, wie die Kunst, auch die Wissenschaft zu selbständigen Organen des Culturlebens gemacht. In der phantastischen Verschwommenheit orientalischen Wesens verlaufen sich die Anfänge künstlerischen und wissenschaftlichen Triebes in das Gewebe eines ungeschiedenen Gesammtlebens: die Griechen als die Führer des Occidentalismus beginnen damit, das Ungeschiedene zu scheiden, das embryonal Unentfaltete zu differenziren und für die höchsten Thätigkeiten des Culturmenschen die Arbeitstheilung zu finden. So ist die Geschichte der griechischen Philosophie die Geburtsgeschichte der Wissenschaft: das ist ihr tiefster Sinn und ihre unvergängliche Bedeutung. Langsam löst sich der Wissenstrieb von dem allgemeinen Grunde ab, in den er ursprünglich eingebettet ist; dann versteht er sich selbst, spricht sich stolz und übermüthig aus und vollendet sich endlich, indem er den Begriff der Wissenschaft in voller Klarheit und in seiner ganzen Ausdehnung erzeugt. Von der Forschung des Thales nach dem Urgrund aller

Dinge bis zur Logik des Aristoteles — es ist Eine große typische Entwickelung, deren Thema die Wissenschaft bildet.

Diese Wissenschaft richtet sich deshalb auf Alles, was überhaupt Object des Wissens werden kann oder werden zu können scheint: sie umspannt das All, die ganze Vorstellungswelt. Was der selbständig gewordene Wissenstrieb als Material für seine Bethätigung vorfindet in den Mythologemen der Vergangenheit, in den Lebensregeln der Weisen und Dichter, in den practischen Kenntnissen eines vielgeschäftigen Handelsvolks, — das ist doch noch so gering, daß es recht gut sich in Einem Kopfe vereinigt und mit wenigen Grundbegriffen verarbeitet werden kann. Und so ist in Griechenland Philosophie die Eine, ungetheilte Wissenschaft.

Aber der so begonnene Differenzirungsproceß schreitet nothwendig fort. Das Material wächst, und vor dem erkennenden und ordnenden Geiste gliedert es sich in die verschiedenen Gruppen von Gegenständen, die eben deshalb auch verschieden behandelt sein wollen. Die Philosophie beginnt sich zu theilen: es scheiden sich die einzelnen „Philosophien" aus, von denen nun schon jede die Lebensarbeit eines Forschers für sich in Anspruch nimmt. Der griechische Geist tritt in das Zeitalter der Specialwissenschaften. Allein wenn jede derselben den Namen ihres Gegenstandes annimmt, — wo bleibt der Name der Philosophie?

Er haftet zunächst an dem Allgemeinen. Der gewaltige, systematisirende Geist des Aristoteles, in welchem sich jener Differenzirungsproceß vollzogen hat, schuf neben den andern auch eine „erste" Philosophie, d. h. eine grundlegende Wissenschaft, welche, später auch Metaphysik genannt, über den höchsten und letzten Zusammenhang aller Erkenntnisse handelte; hier vereinigten sich alle, an den einzelnen Aufgaben der Wissenschaft erzeugten Begriffe zu einem Gesammtbilde des Universums, und

für diese höchste, alles umfassende Leistung blieb deshalb der ursprüngliche Name der Gesammtwissenschaft erhalten.

Allein zugleich trat ein anderes Moment hinzu, welches nicht in der rein wissenschaftlichen, sondern in einer allgemeinen Culturbewegung seinen Grund hatte. Jene Theilung der wissenschaftlichen Arbeit fiel in die Zeit des Niedergangs des Griechenthums. An die Stelle der nationalen Culturen trat eine Weltcultur, in der die griechische Wissenschaft zwar ein wesentliches Bindemittel bildete, aber doch hinter anderen Bedürfnissen zurück- oder in deren Dienst trat. Das Griechenthum ging in den Hellenismus, der Hellenismus in das römische Reich auf. Ein ungeheurer socialer Mechanismus bereitete sich vor, der das nationale Leben mit seinen Sonderinteressen verschlang, der das Individuum als ein verschwindendes Atom einem unfaßbaren und fremden Ganzen gegenüberstellte, der endlich durch die Zuspitzung des gesellschaftlichen Wettkampfes den Einzelnen nöthigte, so sehr als möglich sich unabhängig zu machen und so viel als möglich von Glück und Zufriedenheit für sich aus dem großen Lärm in die Stille des Einzeldaseins zu retten. Wo die Geschicke der äußeren Welt vernichtend über ganze Völker und gewaltige Reiche dahinrollten, da schien nur noch im Innern der Persönlichkeit Glück und Genuß zu winken, und so wurde für alle Besseren die Frage nach der rechten Einrichtung des persönlichen Lebens die wichtigste und brennendste. Vor der Lebhaftigkeit dieses Interesses erlahmte der reine Wissenstrieb: nur so weit noch wurde die Wissenschaft geschätzt, als sie diesem Interesse dienen konnte, und jene „erste Philosophie“ schien ihr wissenschaftliches Weltbild nur noch dazu darzubieten, daß man einsehe, welche Stellung in dem allgemeinen Zusammenhange dem Menschen zukomme und wie er darnach sein Leben einzurichten habe. Den Typus dieser Bewegung sehen wir in der Stoa. Die Unterordnung des Wissens unter das Leben ist

der allgemeine Character dieser Zeit, und ihr heißt deshalb die Philosophie eine Lebenskunst und eine Tugendübung. Die Wissenschaft ist kein Selbstzweck mehr: sie ist das vornehmste Mittel der Glückseligkeit. Das neue Organ des menschlichen Geistes, das die Griechen entwickelt haben, tritt in langandauernde Dienstbarkeit.

Mit den Jahrhunderten wechselt es den Herrn. Während die Specialwissenschaften in den Dienst der einzelnen socialen Bedürfnisse, der Technik, des Unterrichts, der Heilkunst, der Gesetzgebung u. s. w. treten, ist die Philosophie zunächst jene Gesammtwissenschaft, die da lehren soll, wie der Mensch zugleich tugendhaft und glücklich wird. Aber je länger dieser Weltzustand dauert, je wilder Genußsucht und Ueberzeugungslosigkeit die Gesellschaft überfluthen, um so mehr wird der Tugendstolz gebrochen, und um so aussichtsloser erscheint das Glückseligkeitsstreben des Individuums. Mit all ihrem Glanz und ihrer Lust verödet die äußere Welt, und das Ideal verschiebt sich immer mehr aus der irdischen in eine jenseitige, höhere, reinere Region. Der ethische Gedanke verwandelt sich in den religiösen, und „Philosophie" heißt nun Gotteserkenntniß. Der ganze Apparat der griechischen Wissenschaft, ihr logisches Schema, ihr metaphysisches Begriffsystem scheint nur noch dazu bestimmt zu sein, um der religiösen Sehnsucht und der glaubensvollen Ueberzeugung einen erkenntnißmäßigen Ausdruck zu geben. In der Theosophie und Theurgie, die aus den ringenden Jahrhunderten des Ueberganges sich in die Mystik des Mittelalters fortpflanzen, tritt dieser neue Charakter der „Philosophie" nicht minder hervor, als in der harten Gedankenarbeit, mit der drei große Religionen sich die griechische Wissenschaft zu assimiliren suchten. In dieser Gestalt, als die Dienerin des Glaubens, erscheint die Philosophie in den langen, schweren Lehrjahrhunderten der germanischen Völker: der Wissenstrieb ist

in den religiösen Trieb eingeschmolzen und hat neben diesem kein selbständiges Recht. Philosophie ist der Versuch wissenschaftlicher Entwickelung und Begründung von religiösen Ueberzeugungen.

In der Emancipation von der Alleinherrschaft des religiösen Bewußtseins liegen die weit in das sog. Mittelalter zurückreichenden Wurzeln des modernen Denkens. Auch der Wissenstrieb wird wieder frei und erkennt und behauptet seinen selbsteigenen Werth. Während die Specialwissenschaften mit theilweise gänzlich neuen Aufgaben und Methoden ihre eigenen Wege gehen, findet die Philosophie in den Idealen Griechenlands das reine Wissen um seiner selbst willen wieder. Sie streift die ethische und die religiöse Zweckbestimmung ab und wird wieder die Gesammtwissenschaft vom Weltall, dessen Erkenntniß sie ohne fremde Anlehnung aus sich selbst und um ihrer selbst willen gewinnen will. Die „Philosophie" wird im eigensten Sinne Metaphysik, mag sie nun die Systeme der großen Griechen reproduciren, — mag sie mit phantastischer Combination die neuen Anschauungen, welche ihr die Entdeckungen der Zeit darbieten, zu Ende dichten — mag sie in die strenge Schule der altehrwürdigen und doch noch jungen Mathematik gehen — oder mag sie vorsichtig mit den Kenntnissen der neuen Naturforschung sich aufbauen wollen. Immer will sie, unabhängig von dem Streit der religiösen Meinungen, eine selbständige, auf die „natürliche" Vernunft sich gründende Welterkenntniß geben, und so stellt sie sich dem Glauben als „Weltweisheit" gegenüber.

Allein neben dies metaphysische Interesse tritt von Anfang an ein anderes, das allmälig das Uebergewicht gewinnt. In Opposition gegen die kirchlich bevormundete Wissenschaft entstanden, muß diese neue Philosophie zu allererst zeigen, wie sie ihr neues Wissen erzeugen will. Sie geht von Untersuchungen

über das Wesen der Wissenschaft, über den Proceß der Erkenntniß, über die Anpassung des Denkens an seine Gegenstände aus. Ist diese Tendenz anfänglich methodologisch, so nimmt sie mehr und mehr den Character der Erkenntnißtheorie an. Sie fragt nicht mehr nur nach den Wegen, — sie fragt nach den Grenzen der Erkenntniß. Gerade der nun sich wiederholende und verschärfende Gegensatz der metaphysischen Systeme erzeugt die Frage, ob überhaupt Metaphysik möglich sei, — d. h. ob die Philosophie ein eigenes Object, ob sie neben den Specialwissenschaften ein Existenzrecht habe.

Und diese Frage wird verneint! Dasselbe Jahrhundert, das im höchsten Wissensstolze die Geschichte durch seine Philosophie zu meistern dachte, — das achtzehnte —, es erkennt und bekennt, daß die Wissenskraft des Menschen nicht ausreicht, das Weltall zu umspannen und in die letzten Gründe der Dinge zu dringen. Es giebt keine Metaphysik — die Philosophie hat sich selbst zerstört. Was soll noch ihr leerer Name? Alle einzelnen Gegenstände sind an die besonderen Wissenschaften vertheilt, — die Philosophie ist wie der Dichter, der bei der Theilung der Welt zu spät kam. Denn die letzten Ergebnisse der Specialwissenschaften zusammenzuflicken, das giebt noch lange keine Wissenschaft vom Universum: die Crême aller Einzelwissenschaften abzuschöpfen und in eine Quintessenz zu condensiren, das ist keine Wissenschaft. Die Philosophie ist wie der König Lear, der all sein Gut unter seine Kinder vertheilte und es sich nun gefallen lassen muß, als ein Bettler auf die Straße geworfen zu werden.

Indessen, wo die Noth am höchsten, ist die Hilfe am nächsten. Hat sich nachweisen lassen, daß die Philosophie, welche Metaphysik sein wollte, unmöglich ist, so ist eben mit diesen Untersuchungen ein neuer Wissenszweig entstanden, der eines Namens bedarf. Alle andern Gegenstände mögen restlos unter

die Specialwissenschaften vertheilt und auf eine Wissenschaft der Weltanschauung mag definitiv verzichtet sein, — jene Wissenschaften selbst sind eine Thatsache, und vielleicht eine der bedeutsamsten von allen, und sie wollen selbst Object einer eigenen Wissenschaft sein, die sich zu ihnen verhält, wie sie selbst zu den übrigen Dingen. Neben die andern Wissenschaften tritt als besondere, scharf bestimmte Disciplin eine Theorie der Wissenschaft. Ist sie nicht mehr eine alle übrigen Einsichten zusammenfassende Welterkenntniß, so ist sie nun die Selbsterkenntniß der Wissenschaft, die centrale Untersuchung, in der alle übrigen Wissenschaften ihre Begründung finden. Auf diese „Wissenschaftslehre" überträgt sich der gegenstandslos gewordene Name der Philosophie: sie ist nicht mehr die Lehre vom Weltall oder von der Lebensführung — sie ist die Lehre vom Wissen, — keine Metaphysik der Dinge, sondern eine „Metaphysik des Wissens".

Achtet man genau auf den Wechsel, der sich in dieser Weise durch zwei Jahrtausende hindurch mit der Bedeutung des Namens vollzogen hat, so zeigt sich, daß die Philosophie, obgleich sie durchaus nicht immer Wissenschaft gewesen und, wenn sie Wissenschaft sein wollte, durchaus nicht constant auf dasselbe Object gerichtet war, doch stets in einer bestimmten Beziehung zur wissenschaftlichen Erkenntniß gestanden hat, und daß — was das wichtigste ist — der Wechsel dieser Beziehung auf der Veränderung der Werthschätzung beruht, welche in der Entwickelung der europäischen Cultur der wissenschaftlichen Erkenntniß zu Theil geworden ist. Die Geschichte des Namens der Philosophie ist die Geschichte der Culturbedeutung der Wissenschaft. Sobald das wissenschaftliche Denken sich als der Trieb des Erkennens nur um des Wissens willen verselbständigt, nimmt es den Namen der Philosophie an: als dann die einheitliche Wissenschaft sich in ihre Zweige

spaltet, ist die Philosophie die zusammenfassende, abschließende allgemeine Welterkenntniß. Und sobald das wissenschaftliche Denken wieder zu einem Mittel der ethischen Besinnung oder der religiösen Contemplation herabgesetzt wird, verwandelt sich die Philosophie in eine Lebenskunst oder in eine Formulirung religiöser Ueberzeugungen. Sobald dann das wissenschaftliche Leben wieder frei wird, findet auch die Philosophie den Character der selbständigen Welterkenntniß wieder, und als sie auf die Lösung dieser Aufgabe zu verzichten beginnt, bildet sie sich in eine Theorie der Wissenschaft selbst um.

Anfänglich also die gesammte, ungeschiedene Wissenschaft überhaupt, wird die Philosophie in dem differenzirten Zustande der besonderen Wissenschaften theils dasjenige Organ, welches die Leistungen aller übrigen zu einer Gesammterkenntniß verbindet, theils ein in den Dienst sittlicher oder religiöser Lebensführung tretendes Glied, theils endlich das nervöse Centralorgan, in welchem der Lebensproceß der übrigen Organe zum Bewußtsein kommen soll. Erst die Wissenschaft selbst und ganz, ist die Philosophie nachher entweder das Resumé aller einzelnen Wissenschaften oder die Lehre davon, wozu die Wissenschaft da sei, oder endlich die Theorie der Wissenschaft selbst. Immer ist die Auffassung von dem, was Philosophie genannt wird, characteristisch für die Stellung, welche in der Schätzung der Culturgüter jeder Zeit die wissenschaftliche Erkenntniß einnimmt. Ob man sie als ein absolutes Gut ansieht oder nur als ein Mittel zu höheren Zwecken, ob man ihr zutraut, den letzten Lebensgrund der Dinge zu erfassen oder nicht, — das prägt sich in dem Sinne aus, welchen man jedesmal mit dem Namen „Philosophie“ verbindet. Die Philosophie einer Zeit ist der Gradmesser für den Werth, welchen diese der Wissenschaft beilegt: eben deshalb erscheint die Philosophie bald selbst als Wissenschaft, bald als etwas Darüberhinausgehendes, und wenn

sie als Wissenschaft behandelt wird, umfaßt sie entweder das Weltall, oder sie ist die Untersuchung über das Wesen der wissenschaftlichen Erkenntniß selbst. So mannichfach also die Stellung sein kann, welche im Zusammenhange des Culturlebens die Wissenschaft einnimmt, so vieldeutig und vielgestaltig ist die Philosophie, und daraus begreift es sich, daß kein einheitlicher Begriff derselben aus der Geschichte zu gewinnen war.

Es versteht sich, daß diese Uebersicht über die Geschichte des Namens der Philosophie eine Durchschnittsbetrachtung ist, welche sich an das Hauptinteresse der verschiedenen Zeiten hält und welche nicht leugnen oder übersehen will, daß die vier besonderen Tendenzen, welche hier unterschieden worden sind, neben einander in all den Perioden herlaufen, für deren jede hier eine specifische Gesammtbedeutung der „Philosophie“ skizzirt wurde. Schon in der griechischen Philosophie machen sich die Tendenzen geltend, die Philosophie in Lebenskunst oder in Erkenntnißkritik zu verwandeln: und niemals ist das Ideal einer Erkenntniß um ihrer selbst willen völlig aus dem Gesichtskreise der europäischen Menschheit wieder verschwunden. Aber die Neigungen der Einzelnen treten zurück hinter der Herrschaft des Gesammtbewußtseins. Deshalb allein ist es möglich, eine solche Durchschnittsbetrachtung aufzustellen. Wie sehr aber trotzdem die Individuen ihre eigenen Bahnen gehen, das zeigt sich am besten, wenn man sieht, wie in unserm Jahrhundert alle jene vier Auffassungen der Philosophie immer noch wieder erneuert worden sind, nachdem sie durch die bedeutendste verdrängt worden waren.

Denn die wichtigste Wandlung, welche die Philosophie erfahren hat, ist noch nicht erwähnt: es ist diejenige, welche sich an den Namen Kant's knüpft. Sie reiht sich unmittelbar an jene vierte Phase, in der die Philosophie als Theorie der Wissenschaft erschien. Was heißt Theorie der Wissenschaft?

Andern Gegenständen gegenüber heißt Theorie die Erklärung gegebener Erscheinungen aus ihren Ursachen und die Aufstellung derjenigen Gesetze, nach denen die causalen Processe der betreffenden Gruppe sich abspielen. In demselben Sinne faßte man vor Kant auch die Aufgabe der Philosophie: sie sollte die Wissenschaft begreifen. Den Ursprung der Vorstellungen sollte sie aufklären und die Gesetze nachweisen, nach denen sich dieselben in wissenschaftliche Einsichten, in allgemeine Begriffe und deren urtheilsmäßige Verbindungen umwandeln. Es ist ganz einleuchtend, daß, wenn die Philosophie so als eine genetisch erklärende Wissenschaft für das wissenschaftliche Denken aufgefaßt wird, sie vollständig in Untersuchungen über die Entwickelungsgesetze des Geistes aufgelöst erscheint: sie ist dann halb individuelle Psychologie, halb Culturgeschichte. Sie zeigt, nach welchen allgemeinen Gesetzen auf naturnothwendigem Wege die Gewißheit des Individuums und die Vorstellungsweise der Culturvölker zu Stande kommt. Daraus begreift sich die psychologistische Tendenz, welche allen bedeutenden Erscheinungen der Philosophie des vorigen Jahrhunderts vor Kant beiwohnt. Diese Philosophie ist also im Wesentlichen eine Application psychologischer und ethnographischer Erkenntnisse auf den Begriff der Wissenschaft: sie will diese ebenso erklären, wie die übrigen geistigen Thatsachen.

Indessen findet sich leicht, daß diese in dem Verfahren der übrigen Wissenschaften begründete Behandlung den Zweck, um dessen willen jene „Theorie der Wissenschaft" gesucht wurde, durchaus nicht erfüllt. Denn die Aufgabe derselben sollte ja gerade die sein, aus der ganzen Masse der Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen nicht nur diejenigen auszuscheiden und zu beschreiben, welche als wissenschaftliche bezeichnet zu werden pflegen, sondern zu zeigen, weshalb gerade diesen der Wahrheitswerth in der Weise zukommt, daß sie ganz allgemein nicht

etwa anerkannt werden, sondern anerkannt zu werden verdienen. Man wollte ja gerade wissen, worauf es beruht, daß die von der Wissenschaft gewonnenen Erkenntnisse einen über die zufällige Entstehung hinausgreifenden, nothwendigen Werth besitzen, und wie man in der Wissenschaft zu verfahren habe, um diesen Werth für ihre Ergebnisse zu sichern. Diese Frage ist aber nicht dadurch zu lösen, daß man den naturgesetzmäßigen Proceß aufzeigt, durch welchen in den Individuen oder in der Gattung das zu Stande kommt, was Wissenschaft zu sein beansprucht. Denn diese Naturnothwendigkeit psychologischer Entstehung wohnt ausnahmslos allen Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen bei, und in ihr liegt deshalb niemals ein Kriterium für die Entscheidung der Werthfrage. Wenn daher die vorkantische Philosophie das erkenntniß-theoretische Problem stets in der Weise behandelte, daß sie nach dem Ursprunge der Vorstellungen fragte und den Streit darüber führte, ob unsere Erkenntnisse auf der Erfahrung oder auf angeborenen Begriffen oder auf beiden und in welchen Verhältnissen ihrer Entstehung nach beruhen, so konnte auf dem Boden dieser psychologischen Fragestellung das Problem niemals zur Entscheidung kommen. Für die Psychologie mag es von Interesse sein, festzustellen, ob eine Vorstellung auf dem einen oder dem anderen Wege zu Stande gekommen ist: für die Erkenntnißtheorie handelt es sich nur darum, ob die Vorstellung gelten, d. h. ob sie als wahr anerkannt werden soll.

Darin nun besteht die Größe Kant's, daß er sich aus den Vorurtheilen der Zeitphilosophie durch eine unsäglich schwierige und complicirte Denkarbeit zu der Einsicht erhoben hat, wie vollkommen gleichgiltig für den Wahrheitswerth einer Vorstellung der naturnothwendige Proceß ihrer Bewußtwerdung ist. Die Art und Weise, wie wir nach den psychologischen Gesetzen als Individuen, als Völker, als menschliche Gattung zur Auf-

stellung bestimmter Vorstellungen und zum Glauben an ihre Richtigkeit gelangen, entscheidet über den absoluten Wahrheitswerth derselben Nichts. Der naturnothwendige Proceß des Vorstellungsverlaufs kann bei dem Einzelnen so gut, wie bei Allen ebensosehr zum Irrthum als zur Wahrheit führen; er herrscht überall, und seine Aufweisung ist daher kein Beweis für die Geltung der einen Vorstellungen im Gegensatze zu den andern.

Wenn daher auch Kant zunächst mit dem Verzichte auf die frühere Metaphysik sich dahin gedrängt sah, die Philosophie als Metaphysik nicht der Dinge, sondern des Wissens zu definiren, so war für ihn diese Erkenntnißtheorie keine individuelle oder culturhistorische Entwickelungsgeschichte, auch keine genetisch-psychologische Theorie, sondern eine kritische Untersuchung. Gleichviel wie, auf welche Veranlassungen und nach welchen Gesetzen sich im Individuum oder in der Gattung diejenigen Urtheile zum Bewußtsein gebracht haben, für welche der Werth einer allgemeinen und nothwendigen Geltung in Anspruch genommen wird, — die Philosophie fragt nicht nach ihrer Verursachung, sondern nach ihrer Begründung, sie ist keine Erklärung, sondern Kritik.

Es ist hier nicht der Ort[1]), darauf einzugehen, mit welchen Mitteln und in welcher Weise Kant diese Kritik vollzogen

1) Der Verfasser verweist in dieser Hinsicht auf die von dem oben entwickelten Gesichtspuncte aus entworfene Darstellung der kantischen Lehre in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (II. Bd. Leipzig 1881). Für diejenigen, welche jener schwierigen Frage näher stehen, sei jedoch ausdrücklich hinzugefügt, daß die Lösung des Problems, ihre Voraussetzungen und ihre Methode lediglich der „Kritik der reinen Vernunft" zu entnehmen sind, während die „Prolegomena" nur die Geschichte von Kant's Entdeckung, d. h. den psychologischen Proceß erzählen, durch welchen er selbst zur Erfassung dieser „Wahrheit" geführt worden ist.

hat, oder nachzuweisen, wie bei ihm sich das neue Princip überall aus den Umschlingungen der psychologistischen Betrachtungsweise mühsam hervorarbeiten muß. Nur darauf kommt es an, den ganz neuen Begriff der Philosophie, den seine Kritik eröffnet hat, in voller Klarheit hervortreten zu lassen. So weit sie theoretisch ist, will sie nur eine Untersuchung darüber sein, mit welchem Rechte für gewisse Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen der Character einer über die Nothwendigkeit der empirischen Entstehung hinausgehenden höheren Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit in Anspruch genommen wird. Die Vorstellungen kommen und gehen; wie sie das thun, mag die Psychologie erklären. Die Philosophie untersucht, welcher Werth ihnen unter dem kritischen Gesichtspuncte der Wahrheit zukommt.

Allein dies zunächst für die Erkenntnißtheorie und an der Bearbeitung ihrer besonderen Aufgaben entwickelte Princip erweitert sich bei Kant mit großer Folgerichtigkeit. Die wissenschaftliche Erkenntniß ist durchaus nicht das einzige Gebiet des psychischen Lebens, auf welchem wir unter den Erscheinungen, die hinsichtlich ihrer Verursachung sämmtlich in gleichmäßig naturgesetzlicher Weise bedingt sind, solche unterscheiden, denen ein nothwendiger und allgemeingiltiger Werth zugeschrieben wird, und solche, bei denen dies nicht der Fall ist. Auf dem moralischen Gebiete nehmen wir denselben, von der Art der psychologischen Entstehung völlig unabhängigen Werth für die Prädicationen der Handlungen und der Charactere als gut oder böse, auf dem ästhetischen Gebiete nehmen wir ihn für jene eigenthümlichen Gefühle in Anspruch, die ohne jede Rücksicht auf irgend welche bewußten Zwecke oder Interessen ihren Gegenstand als wohlgefällig oder mißfällig characterisiren. Auf beiden Gebieten also wird der Philosophie die der erkenntnißtheoretischen völlig parallele Aufgabe zufallen, zu untersuchen, mit

welchem Rechte diese Ansprüche erhoben werden. Sie ist auch hier nicht eine quaestio facti, sondern eine quaestio juris.

In dieser Verallgemeinerung erscheint nun die „kritische" Philosophie als die Wissenschaft von den nothwendigen und allgemeingiltigen Werthbestimmungen. Sie fragt, ob es Wissenschaft giebt, d. h. ein Denken, welches mit allgemeiner und nothwendiger Geltung den Werth der Wahrheit besitzt; sie fragt, ob es Moral giebt, d. h. ein Wollen und Handeln, welches mit allgemeiner und nothwendiger Geltung den Werth der Güte besitzt; sie fragt, ob es Kunst giebt, d. h. ein Anschauen und Fühlen, welches mit allgemeiner und nothwendiger Geltung den Werth der Schönheit besitzt. In allen diesen drei Theilen steht die Philosophie ihrem Objecte (also im ersten Theile, dem theoretischen, auch der Wissenschaft) nicht so gegenüber, wie die übrigen Wissenschaften ihren besonderen Gegenständen, sondern kritisch, d. h. derartig, daß sie das thatsächliche Material des Denkens, Wollens, Fühlens an dem Zwecke der allgemeinen und nothwendigen Geltung prüft, und daß sie das, was vor dieser Prüfung nicht Stand hält, ausscheidet und zurückweist. So zeigt, um nur das hervorragendste und bekannteste Beispiel zu nennen, Kant, daß Metaphysik im alten Sinne als Wissenschaft der Weltanschauung nicht mit Allgemeingiltigkeit aufgestellt werden kann, so nothwendig auch der psychologische Trieb des Wissens zu derselben führen mag.

Es läßt sich leicht verfolgen, in welchem eigenthümlichen, zusammenfassenden und dabei doch gänzlich umbildenden Verhältnisse diese neue Begriffsbestimmung der Philosophie zu den früheren steht. Diese Philosophie macht am allerwenigsten den Anspruch, die ganze Wissenschaft zu sein; aber indem sie in ihrem theoretischen Theile die Gründe untersucht, auf denen die Allgemeingiltigkeit alles wissenschaftlichen Denkens beruht, macht sie den ganzen Umfang der Wissenschaften zu ihrem Objecte.

Allein, die Entstehungsgeschichte und die Gesetzmäßigkeit dieses ihres Objects zu begreifen, überläßt sie der besonderen Wissenschaft, der Psychologie, und untersucht ihrerseits, worauf der Wahrheitswerth der Vorstellungen, welches auch immer ihr Ursprung sei, sich gründe. Indem sie aber diese ihre Kritik auf sämmtliche allgemeingiltige Werthbestimmungen des vernünftigen Geistes ausdehnt, erscheint sie als die allgemeine Untersuchung der höchsten Werthe: und wenn die successive Verwandlung des Wortsinns der „Philosophie" characteristisch für die Bedeutung war, welche jeweilig der wissenschaftlichen Erkenntniß zugeschrieben wird, so gab Kant in der zusammenhängenden Beantwortung seiner kritischen Fragen durch die drei großen Werke auch für dieses Interesse eine ganz neue, er gab die den Verhältnissen der gegenwärtigen Cultur angemessene Formulirung [1]).

Wie schon erwähnt, hat viel daran gefehlt, daß das Princip Kant's seitdem verstanden worden und zur Alleinherrschaft gelangt wäre. Am meisten hat von seinen Nachfolgern Herbart daran festgehalten. Andere haben seine Resultate sogleich wieder in eine Metaphysik oder in eine philosophische Universalwissenschaft umgedeutet, deren letzte Bestimmungen sie dann mit ausdrücklichem Bekenntniß in ethischen Postulaten oder in ästhetischen Anschauungen suchen mußten. Viele haben die Philosophie wieder auf Erkenntnißtheorie zu beschränken gedacht, und die meisten von diesen sind entweder mit selbständigen Untersuchungen oder mit Reproduction der Theorien des vorigen Jahrhunderts in die psychologistische Tendenz zurückgefallen. Selbst an solchen Stimmen hat es nicht gefehlt, welche die Philosophie wieder zu einer Untersuchung nur dessen machen wollten, was für die practischen Lebenszwecke des Menschen Bedeutung hat [2]).

---

1) Vgl. unten die Rede über Kant.

2) Vgl. z. B. A. Döring „Ueber den Begriff der Philosophie".

Alle diese Versuche unterliegen der einen oder der anderen von zwei Gefahren: sie heben den Character der Philosophie entweder als Wissenschaft überhaupt oder als einer besonderen, von den übrigen bestimmt sich abgrenzenden Wissenschaft auf. In dem einen Falle machen sie die Philosophie zu einem „Roman" aus Begriffen, in dem anderen Falle machen sie dieselbe zu einem aus psychologischen und culturgeschichtlichen Abfällen zusammengesuchten Ragout. Eine selbständige Wissenschaft kann die Philosophie nur bleiben oder werden, wenn sie das kantische Princip voll und rein zum Austrage bringt. Ohne daher die historische Flüssigkeit der Bedeutung des Worts Philosophie zu verkennen, ohne irgend Jemand das Recht, Philosophie zu benennen, was ihm beliebt, zu verkümmern, mache ich nur von eben diesem Rechte, das aus dem Mangel einer festen historischen Bedeutung folgt, auf Grund der entwickelten historischen Betrachtung Gebrauch, wenn ich unter Philosophie im systematischen (nicht im historischen) Sinne nichts Anderes verstehe, als die kritische Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werthen. Die Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werthen: das bezeichnet die Gegenstände; die kritische Wissenschaft: das bezeichnet die Methode der Philosophie.

Von dieser Auffassung bin ich überzeugt, daß sie Nichts weiter ist, als die allseitige Ausführung des kantischen Grundgedankens: aber ich würde mir nicht gestatten können, für diese Definition den Namen der Philosophie in Anspruch zu nehmen, wenn sich nicht unabhängig von der historischen Entwickelung, ohne die Formeln der kantischen Lehre, die Nothwendigkeit einer solchen besonderen Wissenschaft, an welcher der umherflatternde Name der Philosophie festen Halt gewinnen kann, überzeugend nachweisen ließe. Nachdem Kant das Columbus-Ei zum Stehen gebracht, ist es nicht schwer, das Kunststück nachzumachen.

Alle Sätze, in denen wir unsere Einsichten zum Ausdruck bringen, unterscheiden sich trotz der scheinbaren grammatischen Gleichheit in zwei genau von einander zu sondernde Klassen: die Urtheile und die Beurtheilungen. In den ersteren wird die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte, in den letzteren wird ein Verhältniß des beurtheilenden Bewußtseins zu dem vorgestellten Gegenstande ausgesprochen. Es ist ein fundamentaler Unterschied zwischen den beiden Sätzen: „dieses Ding ist weiß" und „dieses Ding ist gut", obwol die grammatische Form dieser beiden Sätze ganz dieselbe ist. Einem Subjecte wird — der grammatischen Form nach — in beiden Fällen ein Prädicat zugesprochen: aber dies Prädicat ist in dem einen Falle — als Urtheilsprädicat — eine in sich fertige, dem Inhalt des objectiv Vorgestellten entnommene Bestimmung; es ist im andern Falle — als Beurtheilungsprädicat — eine auf ein zwecksetzendes Bewußtsein hinweisende Beziehung. In einem Urtheil wird jedesmal ausgesprochen, daß eine bestimmte Vorstellung (das Subject des Urtheils) in einer nach den verschiedenen Urtheilsformen verschiedenen Beziehung zu einer bestimmten anderen Vorstellung (dem Prädicat des Urtheils) gedacht werde. In einer Beurtheilung dagegen wird einem Gegenstande, der als vollständig vorgestellt resp. erkannt vorausgesetzt wird, (dem Subject des Beurtheilungssatzes) das Beurtheilungsprädicat hinzugefügt, durch welches die Erkenntniß des betreffenden Subjects in keiner Weise erweitert, wol aber das Gefühl der Billigung oder der Mißbilligung ausgedrückt wird, mit welchem sich das beurtheilende Bewußtsein zu dem vorgestellten Gegenstande verhält. Alle Urtheilsprädicate sind deshalb positive, auf die vorgestellte Welt als Gattungsbegriffe, als Eigenschaften, Thätigkeiten, Zustände, Verhältnisse u. s. w. bezogene Vorstellungen. Ein Ding ist ein Körper, ist groß, hart, süß u. s. w., es bewegt sich, es stößt, es ruht, es bringt andere

hervor, u. s. w. Alle Beurtheilungsprädicate dagegen sind Aeußerungen des Beifalls oder des Mißfallens von Seiten des vorstellenden Bewußtseins: ein Ding ist angenehm oder unangenehm, ein Begriff ist wahr oder falsch, eine Handlung ist gut oder schlecht, eine Landschaft ist schön oder häßlich, u. s. w. Es ist klar, daß die Beurtheilung nichts mehr zur Einsicht in das Wesen des beurtheilten Gegenstandes beiträgt. Das Ding muß vielmehr als bekannt, d. h. als fertig vorgestellt vorausgesetzt werden, ehe es einen Sinn hat, von ihm zu behaupten, daß es angenehm, gut, schön u. s. w. sei. Und alle diese Prädicationen der Beurtheilung haben wieder nur insoweit Sinn, als der vorgestellte Gegenstand daraufhin geprüft wird, ob er einem Zwecke, nach welchem ihn das beurtheilende Bewußtsein auffaßt, entspricht oder nicht entspricht. Jede Beurtheilung setzt als Maß ihrer selbst einen bestimmten Zweck voraus, und sie hat nur für Denjenigen Sinn und Bedeutung, der diesen Zweck anerkennt. Jede Beurtheilung tritt deshalb in der alternativen Form der Billigung oder der Mißbilligung auf. Das vorgestellte Subject entspricht entweder dem Zweck oder es thut das nicht, und so verschieden die Grade dieses Entsprechens oder Nichtentsprechens resp. Widersprechens, so verschieden deshalb die Grade der Billigung oder der Mißbilligung sein mögen, eins von beiden, Beifall oder Mißfallen, muß eintreten, wenn überhaupt von einer erfolgreichen Beurtheilung die Rede sein soll.

Diese Unterscheidung von Urtheilen und Beurtheilungen würde in ihrer fundamentalen und weittragenden Bedeutung viel mehr verstanden werden, wenn wir nicht fortwährend eine eigenthümliche Combination zwischen beiden vollzögen. Die Urtheile, d. h. die rein theoretischen, in verschiedenen Formen sich vollziehenden Vorstellungsverbindungen, werden im gewöhnlichen Vorstellungsverlauf wie im wissenschaftlichen Leben nur in dem Sinne gebildet, daß ihnen ein über die naturgesetzliche

Nothwendigkeit der Association hinausgehender Werth zugesprochen oder abgesprochen, daß sie für wahr oder falsch erklärt, daß sie bejaht oder verneint werden. Soweit unser Denken auf Erkenntniß, d. h. auf Wahrheit gerichtet ist, unterliegen alle unsere Urtheile sofort einer Beurtheilung, welche entweder die Giltigkeit oder die Ungiltigkeit der im Urtheil vollzogenen Vorstellungsverbindung ausspricht. Das rein theoretische Urtheil ist eigentlich nur in dem sog. problematischen Urtheil gegeben, in welchem nur eine gewisse Vorstellungsverbindung vollzogen, aber über ihren Wahrheitswerth nichts ausgesprochen wird. Sobald ein Urtheil bejaht oder verneint wird, hat sich mit der theoretischen Function auch diejenige einer Beurtheilung unter dem Gesichtspuncte der Wahrheit vollzogen. Dieser dem Urtheil hinzutretenden Beurtheilung geben wir, weil die Tendenz auf den Wahrheitswerth der Urtheile in der Mittheilung als selbstverständlich vorausgesetzt wird, keinen eigenen sprachlichen Ausdruck, wenn die Beurtheilung bejahend ausfällt, während die Mißbilligung sich durch die Negation ausdrückt. Jede sog. affirmative Behauptung A ist B, involvirt also die Meinung: das Urtheil, welches die Vorstellungen A und B in der ausgesprochenen Weise verbindet, soll als wahr gelten, und jede negative Behauptung A ist nicht B, involvirt die Meinung, jenes, entweder vorher ausgesprochene oder zu befürchtende Urtheil solle als falsch angesehen werden. Alle Sätze der Erkenntniß enthalten somit bereits eine Combination des Urtheils mit der Beurtheilung: sie sind Vorstellungsverbindungen, über deren Wahrheitswerth durch die Affirmation oder Negation entschieden worden ist [1]).

---

1) Diese für die Logik äußerst bedeutsame, ja fundamentale Unterscheidung der beiden Elemente im „Urtheil" ist, von Descartes (Meditat. IV) nur gestreift, ebenso von Fries (Neue Kritik I, 208 ff.), nur flüchtig berührt, erst in der neueren Logik durch die Untersuchungen über

Der Unterschied zwischen Urtheil und Beurtheilung ist aber deshalb von höchster Wichtigkeit, weil auf ihm die einzig übrig bleibende Möglichkeit beruht, die Philosophie als eine besondere, schon durch den Gegenstand scharf von den übrigen sich abgrenzende Wissenschaft zu bestimmen. Alle übrigen Wissenschaften nämlich haben theoretische Urtheile aufzustellen: das Object der Philosophie bilden die Beurtheilungen.

Die besonderen Wissenschaften müssen entweder als historische und beschreibende diejenigen Urtheile bilden, welche bestimmten in der Erfahrung gegebenen Gegenständen bestimmte theils einmalige theils constante Prädicate von Eigenschaften, Zuständen, Thätigkeiten und Verhältnissen zu anderen Gegenständen zuschreiben, oder sie haben als erklärende Wissenschaften diejenigen allgemeinen Urtheile zu suchen, von welchen sich alle besonderen Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten und Beziehungen der einzelnen Dinge als Specialfälle ableiten lassen. Eine beschreibende Naturwissenschaft stellt fest, daß einem bestimmten Dinge, z. B. einer Pflanze oder einem seelischen Organismus diese oder jene Prädicate entweder constant oder unter gewissen Bedingungen zukommen, eine historische Wissenschaft hat zu constatiren, daß einzelne Menschen oder Völker in diesen oder jenen Verhältnissen sich befunden, diese oder jene Thaten vollbracht, diese oder jene Geschicke erlebt haben. Eine erklärende Wissenschaft stellt unter dem Namen von Gesetzen diejenigen allgemeinen Urtheile fest, aus welchen sich als geltenden Obersätzen der Ablauf der Veränderungen, in denen sich die wirklichen Dinge und ihre Zustände zu einander als Ursache und Wirkung verhalten, als

---

das negative Urtheil von Sigwart (Logik I, 120 ff.), Lotze (Logik, 1874, pg. 61) und namentlich Bergmann (Reine Logik I, 177 ff.) einem richtigen Verständniß näher gebracht worden. Von psychologischer Seite her hat, obwol in barocker Form, Brentano (Psychologie I, 266 ff.) darauf aufmerksam gemacht.

eine nothwendige Folgerung ergiebt. Die mathematischen Wissenschaften endlich stellen, unabhängig von allem zeitlichen Geschehen, die allgemeinen Urtheile über die anschauliche Nothwendigkeit auf, mit welcher die räumlichen und die zahlenmäßigen Formen mit einander in bestimmten Beziehungen stehen.

Alle diese Urtheile, so speciell in dem einen Falle, so allgemein in dem anderen Falle sie sein mögen und so verschieden ihre erkenntnißtheoretische Bedeutung sich gestalten mag, enthalten Vorstellungsverbindungen, Verknüpfungen eines vorgestellten Subjects und eines vorgestellten Prädicats, deren Wahrheitswerth durch die Wissenschaft bestimmt werden soll. Unter der Voraussetzung, daß einigen unter den möglichen Urtheilen die Wahrheit zukommt, anderen dagegen nicht, suchen die Wissenschaften den ganzen Umfang des zu Bejahenden festzustellen und zu diesem Zwecke dasjenige, was in Gefahr ist, irrthümlicher Weise bejaht zu werden, mit ausdrücklicher Begründung zu verneinen. Sie üben also auf dem Gebiete der Erkenntniß fortwährend Bejahung und Verneinung, Billigung und Mißbilligung aus, und in ihrer Gliederung erstrecken sie diese ihre Thätigkeit über alle Gegenstände, welche überhaupt der menschlichen Einsicht zugänglich sind.

In dieser Hinsicht bleibt der Philosophie Nichts zu thun übrig. Sie kann weder beschreibende, noch erklärende, noch mathematische Wissenschaft sein wollen: sie findet alle Gruppen von Gegenständen durch besondere Wissenschaften besetzt, welche sich zu denselben in einer dieser drei Weisen verhalten, und sie würde aus lauter Anleihen bestehen, wenn sie etwa nur Einiges davon mit willkürlicher Auswahl zusammenfassen wollte. Die Aufgabe der Philosophie kann nicht darin bestehen, in der Weise der übrigen Wissenschaften Urtheile, in denen bestimmte Gegenstände erkannt, beschrieben oder erklärt werden sollen, zu bejahen oder zu verneinen.

Das Object, das für sie übrig bleibt, sind die Beurtheilungen. Aber auch diesen gegenüber hat sie sich, wenn sie selbständig sein will, ganz anders zu verhalten, als die anderen Wissenschaften zu ihren Objecten. Die Philosophie hat die Beurtheilungen weder zu beschreiben noch zu erklären. Das ist Sache der Psychologie und der Culturgeschichte. Jede Beurtheilung ist die Reaction eines wollenden und fühlenden Individuums gegen einen bestimmten Vorstellungsinhalt. Sie ist ein Vorgang des Seelenlebens, der aus dem Bedürfnißzustande auf der einen Seite und dem Inhalt der Vorstellung auf der anderen Seite mit Nothwendigkeit resultirt. Aber sowol dieser Vorstellungsinhalt, als auch jener Bedürfnißzustand, beide sind ihrerseits wieder nothwendige Producte der gesammten Lebensbewegung. Sie müssen als solche begriffen werden; und da für ihre Erklärung die Individualpsychologie nicht ausreicht, da die Zwecke und Bedürfnisse, an denen das Individuum seinen Vorstellungsinhalt prüft, um ihn zu billigen oder zu mißbilligen, vielfach nur aus der Bewegung der Gesellschaft zu verstehen sind, so muß die Entwickelungsgeschichte der menschlichen Cultur hinzugenommen werden, um die gesetzmäßige Entstehung der Beurtheilungen in ihrer ganzen Ausdehnung begreiflich zu machen, und um die Gesetze zu erkennen, nach denen diese Beurtheilungen von Statten gehen.

Diese psychologisch-entwickelungsgeschichtliche Behandlung der Beurtheilungen und ihrer Gesetzmäßigkeit ist somit an sich ein vollständig berechtigtes Problem der erklärenden Geisteswissenschaft überhaupt. Die erklärende Wissenschaft würde ihre Aufgabe nur unvollständig erfüllen, wenn sie vor diesen Thatsachen Halt machte. Aus den psychologischen Gesetzen und aus den Bewegungen des gesellschaftlichen Geistes muß erklärt werden, wie die in unserem allgemeinen Bewußtsein anerkannten Formen der Beurtheilung darin durch seine naturnothwendige Entwicke-

lung zu Stande gekommen sind, wie wir gelernt haben, das Wahre, das Gute, das Schöne von ihren Gegentheilen zu unterscheiden, und wie die besondere Art und Weise, in der wir diese Beurtheilungen ausführen, die specifische Gestaltung, welche wir diesen höchsten, Maß und Werth bestimmenden Zwecken gegeben haben, durch die Nothwendigkeit unserer Geschichte bedingt ist. Diese Untersuchungen entsprechen also einer nicht zu bestreitenden Aufgabe der Wissenschaft: aber sie bilden keine selbständige Disciplin, sondern sie sind aus Capiteln der Psychologie und der Culturgeschichte zusammenzufassen. Wer diese höchst interessanten Zusammenstellungen Philosophie nennen will, wie das die französischen und die englischen „Philosophen" seit dem vorigen Jahrhundert thun und wie das in deren Nachahmung jetzt hie und da auch bei uns geschieht, — habeat sibi: über Namen wollen wir nicht streiten. Protestiren aber müssen wir im Namen der deutschen, von Kant inaugurirten Philosophie dagegen, daß nun auch bei uns mit solcher Namengebung die flache Meinung importirt werden soll, als ob es über diese psychologische und culturhistorische Entwickelungsgeschichte hinaus keine höhere Aufgabe der Wissenschaft gäbe.

Die Philosophie, wie wir sie verstehen, hat einen ganz anderen Ausgangspunct. Alle Beurtheilungen, die nur je in Individuen oder in der Gesellschaft sich vollziehen, sind gesetzlich nothwendige Producte des psychischen Lebens. Von dieser Seite her sind sie deshalb alle gleich berechtigt: sie alle haben, wie sie auch auftreten mögen, wenn sie einmal auftreten, zureichende Ursachen. Denn ohne diese träten sie nicht auf. Als empirische Thatsachen also, wie sie von der Psychologie und Entwickelungsgeschichte erklärt werden, sind sie gleichmäßig alle einfach da. Sie gehören zur empirischen Wirklichkeit und haben, wie alles Andere, ihre zureichenden Ursachen der Existenz und die Gesetze ihrer Entstehung und Bewegung: sie unterliegen

denselben ebenso wie die Objecte, auf welche sich diese Beurtheilungen beziehen und welche, ebenfalls als empirische Thatsachen, derselben gesetzmäßigen Naturnothwendigkeit unterworfen sind. Die Empfindungen und Vorstellungen mit den Gefühlen des Angenehmen und des Unangenehmen, die sie erregen; die Vorstellungsverbindungen sammt der Gewißheit, mit der sie für wahr oder falsch erklärt werden; die Willensbestimmungen und Handlungen, wie die Beurtheilungen, vermöge deren sie als gut oder böse characterisirt werden; die Anschauungen und ebenso die Gefühle, welche sie als schön oder häßlich erscheinen lassen, — alles dies ist als empirische Thatsache des individuellen oder des allgemeinen Menschengeistes ein naturnothwendiges Product gegebener Bedingungen und Gesetze. Und doch — das ist die Fundamentalthatsache der Philosophie — bei all dieser Naturnothwendigkeit ausnahmslos aller Beurtheilungen und ihrer Gegenstände sind wir unerschütterlich überzeugt, daß es gewisse Beurtheilungen giebt, welche absolut gelten, auch wenn sie gar nicht oder nicht allgemein thatsächlich zur Erscheinung kommen. —

Gewiß, ein Jeder denkt nothwendig so, wie er eben denkt, und er hält seine oder fremde Vorstellungen eben für wahr, weil er sie nothwendig dafür halten muß: dennoch sind wir überzeugt, daß gegenüber diesen Nothwendigkeiten des naturgesetzlich sich vollziehenden Fürwahrhaltens es eine absolute Werthbestimmung giebt, wonach über wahr und falsch entschieden werden soll, gleichgiltig, ob das geschieht oder nicht. Diese Ueberzeugung haben wir alle: denn indem wir irgend eine Vorstellung auf Grund unseres nothwendigen Vorstellungsverlaufs für wahr erklären, so hat diese Erklärung gar keinen anderen Sinn, als den Anspruch, daß sie nicht nur für uns, sondern auch für alle anderen als wahr gelten solle. Ob dieser Anspruch im einzelnen Falle erfüllt wird und selbst

ob er im einzelnen Falle berechtigt war, darauf kommt es nicht an: nur so viel ist klar, daß die Beurtheilung der Vorstellungen unter dem Gesichtspuncte der Wahrheit einen solchen absoluten Maßstab, der für alle gelten soll, voraussetzt. Das Gleiche gilt auf dem ethischen und dem ästhetischen Gebiete. Gewiß ist es durch den Culturzustand und den persönlichen Lebensverlauf eines Jeden gesetzlich bedingt, was er einerseits gut oder böse, und was er andererseits schön oder häßlich nennt: aber in beiden Fällen involviren die darin ausgesprochenen Prädicationen den Anspruch, daß sie für alle gelten, von Jedem in derselben Weise nothwendig anerkannt werden sollen. So relativ diese Beurtheilungen in ihrer empirischen Wirklichkeit sich gestalten mögen, so erheben sie doch stets den Anspruch auf absolute Geltung und haben ihren Sinn darin, daß sie die Möglichkeit einer absoluten Beurtheilung voraussetzen.

Dieser Anspruch und diese Voraussetzung nun sind es, welche die drei characterisirten Formen der Beurtheilung, — wir nennen sie am besten die logische, ethische und ästhetische — von all den tausendfachen Beurtheilungen unterscheiden, in denen sich nur das individuelle Gefühl der Lust oder Unlust an einem vorgestellten Gegenstande ausspricht. Wer an einer Farbe Gefallen findet, wem ein Ding angenehm[1]) schmeckt, wer sich an einem Gegenstande freut, weil er diesen oder jenen Vortheil davon hat, dem wird es bei rechter Besinnung niemals einfallen, zu verlangen, daß jeder Andere diese Beurtheilung auch zu der seinigen mache. Die Gesetzmäßigkeit der physiologischen Functionen bringt es freilich mit sich, daß bei gleich oder ähnlich organisirten Wesen dieselben Empfindungen mit demselben Gefühlston auf-

1) Die gewöhnliche Ausdrucksweise spricht bei der Flüssigkeit ihrer Bezeichnungen auch von „gut“ oder „schön“ schmecken. Es ist zu wünschen, daß man im wissenschaftlichen Ausdruck diese Fahrlässigkeit überall vermeide.

zutreten pflegen: wenn aber vermöge irgend welcher habituellen Störung oder momentanen Disposition das eine oder das andere Individuum von dieser allgemeinen Gefühlsweise abweicht, so sehen wir darin nichts besonderer Beachtung Bedürftiges und nehmen daran nicht den geringsten Anstoß. Je mehr wir aber von diesen elementaren Gefühlstönen der Empfindungen zu den weit mannichfaltigeren und verwickelteren Lust- und Unlustgefühlen aufsteigen, welche sich an die zusammengesetzten Vorstellungen von Dingen und deren Verhältnissen anknüpfen, um so geringer wird, ohne daß uns dies irgendwie verwunderte oder verletzte, die Uebereinstimmung der Individuen. Die Mannichfaltigkeit der Combinationen läßt bei aller gesetzmäßigen Gleichheit der Grundprocesse keine Gleichheit des Resultats zu Stande kommen. Niemand setzt für seine Lust- und Unlustgefühle Allgemeingiltigkeit voraus; Niemand meint auch, daß es einen absoluten Maßstab gebe, wonach für Jeglichen die Beurtheilung der Annehmlichkeit der Dinge sich bestimmen lasse. Eine solche Anforderung hat keinen Sinn, und eine Hedonik, d. h. Lustlehre, kann deshalb wiederum nur ein Capitel aus der Psychologie und der Entwickelungsgeschichte, niemals eine philosophische Disciplin sein.

Wer daher der Philosophie die Entscheidung über die Streitfrage des Optimismus und des Pessimismus aufbürdet, wer von ihr verlangt, daß sie ein absolutes Urtheil darüber abgebe, ob die Welt mehr geeignet sei, Lust als Unlust oder umgekehrt zu erzeugen, der arbeitet sich, wenn er überhaupt mehr als dilettantisch verfährt, an dem Phantom ab, eine absolute Bestimmung auf einem Gebiete aufzufinden, auf welchem kein vernünftiger Mensch dieselbe je gesucht hat. Denn von einer Beurtheilung des Universums unter dem hedonischen Gesichtspuncte könnte nur dann die Rede sein, wenn es den subjectiven Lust- und Unlustgefühlen gegenüber ein Maß der

Berechtigung für dieselben gäbe. Da dasselbe fehlt, so bleibt Optimisten und Pessimisten nur übrig, einen ungefähren Ueberschlag der einzelnen empirischen Lust- und Unlustgefühle und eine Schätzung ihrer Quantitäts- und Intensitätsverhältnisse vorzunehmen, die vollständig in der Luft schwebt. Wer das Philosophie nennen will, — habeat sibi; ich halte es für eine Entladung des Lusttriebes, welche in die Geschichte der Pathologie des menschlichen Denkens gehört.

Nach Ausschluß der Hedonik bleiben nur drei Formen der Beurtheilung übrig, in denen sich der Anspruch auf Allgemeinheit als wesentlicher Bestandtheil herausstellt, — die drei, welche durch die drei Begriffspaare wahr und falsch, gut und böse, schön und häßlich characterisirt sind. Es giebt deshalb nur diese drei im eigentlichen Sinne philosophischen Disciplinen: Logik, Ethik und Aesthetik. Die Psychologie [1]) ist eine empirische, theils beschreibende, theils erklärende Wissenschaft, die Metaphysik ist ein Unding, die Erkenntnißtheorie, die Naturphilosophie, die Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie, die Religionsphilosophie und die Kunstphilosophie haben nur insofern Berechtigung, als sie nicht im metaphysischen, sondern im kritischen Sinne unter dem Gesichtspuncte jener drei philosophischen Grundwissenschaften als Auszweigungen und Anwendungen derselben behandelt werden.

In allen dreien soll also der Anspruch geprüft werden, welchen die logische, die ethische und die ästhetische Beurtheilung auf Allgemeingiltigkeit erheben: und von vornherein ist zu bemerken, daß mit der gleichen Fragestellung zwar auch eine methodisch gleiche und systematisch parallele Untersuchung sich

1) Für die vollständige Ablösung der Psychologie von der Philosophie hat der Verfasser schon in seiner Züricher Antrittsrede „Ueber den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung" (Leipzig, 1876) plaidirt.

für diese drei Disciplinen ergiebt, daß dadurch aber nicht im geringsten eine Gleichheit des Resultats und der Antwort bedingt oder präjudicirt ist. Es wäre z. B. denkbar, daß die kritische Philosophie das Anrecht etwa der logischen Beurtheilung auf Allgemeingiltigkeit in ihrem Sinne bestätigte, dagegen den entsprechenden Anspruch auf einem der beiden anderen Gebiete entweder ganz zu verwerfen, oder nur mit sehr erheblichen Modificationen anzuerkennen sich genöthigt sähe. In diesem Falle würde das betreffende Gebiet wegen des nachgewiesenen Mangels eines absoluten Maßstabes der psychologischen und entwickelungsgeschichtlichen Behandlung gänzlich anheimzugeben sein. Aber da einmal in demselben der Anspruch auf die absolute Geltung vorliegt, und da dieser Anspruch weder von der beschreibenden noch von der erklärenden Wissenschaft geprüft werden kann, so muß eben durchaus eine philosophische Untersuchung darüber stattfinden, selbst wenn dieselbe zu lediglich negativen Resultaten führen sollte. Auch wer also etwa durch kritische Untersuchungen oder durch eine mehr oder minder klare Voreingenommenheit zu der Ansicht gekommen sein sollte, daß auf dem einen oder dem anderen dieser Gebiete — oder gar auf allen dreien — immer nur, wie auf dem hedonischen, relative, aber nie absolute Beurtheilungen möglich sind, der würde doch die Thatsache des Anspruchs auf die letzteren zugeben und damit die Berechtigung der philosophischen Fragestellung einräumen müssen. Und nur darum handelt es sich hier: die Resultate der Philosophie sollen nicht vorweggenommen werden.

Ist so das Object der Philosophie bestimmt, so fragt es sich, worin die Kritik besteht, der dasselbe unterworfen werden soll, und durch welches wissenschaftliche Verfahren dieselbe möglich ist.

Wenn zunächst hier immer von dem Anspruche der logischen, ethischen und ästhetischen Beurtheilungen auf Allgemein-

giltigkeit und Nothwendigkeit die Rede gewesen ist, so muß genauer darauf hingewiesen werden, daß diese Allgemeingiltigkeit keine factische und diese Nothwendigkeit nicht die causale ist. Wer von der Wahrheit eines Urtheils überzeugt ist, der ist gemeiniglich weit davon entfernt, zu glauben, daß dies Urtheil von Jedermann anerkannt worden ist oder auch nur anerkannt werden wird. Die thatsächliche Allgemeinheit der Anerkennung ist in unserem Ringen nach der Wahrheit ein völlig ausgeschlossener Gesichtspunct. Andererseits giebt es zweifellos für niedere Culturzustände eine Thatsächlichkeit der allgemeinen Geltung von Vorstellungen und Beurtheilungsweisen, welche offenbar irrig und verfehlt sind. Nicht darauf also kommt es an, daß etwa alle Exemplare der Species homo sapiens in der Anerkennung eines Urtheils einig sind, und durch vergleichende Induction der wirklichen Beurtheilungen ist folglich die Allgemeingiltigkeit im philosophischen Sinne nicht zu finden. Da gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, so ist es möglich — und tausendfach wirklich —, daß dieselben Veranlassungen überall denselben Irrthum hervorrufen. Für die Wahrheit oder Unwahrheit einer Vorstellung ist es ganz gleichgiltig, wie viele Menschen sie anerkennen oder nicht anerkennen. Die Allgemeingiltigkeit, um die es sich hier handelt, ist keine thatsächliche, sondern eine ideale; keine, welche wirklich ist, sondern eine, welche sein sollte.

Ebenso steht es mit der Nothwendigkeit dieser Beurtheilungen. Causal nothwendig ist der Wahnsinn so gut wie die Weisheit, ist die Sünde so gut wie die Tugend, ist das Schönheitsgefühl so gut wie das Gegentheil. Die Sonne der Naturnothwendigkeit scheint über Gerechte und Ungerechte. Die Nothwendigkeit, mit der wir die Geltung logischer, ethischer und ästhetischer Bestimmungen fühlen, ist ebenfalls eine ideale, eine Nothwendigkeit nicht des Müssens und Nichtanderskönnens, son-

dern des Sollens und des Nichtandersdürfens. Es ist jene höhere Nothwendigkeit, welche durch die naturgesetzliche Nothwendigkeit, der unser Vorstellen, Wollen und Fühlen unterworfen ist, durchaus nicht stetig erfüllt wird, — die Nothwendigkeit des Sollens. Kein Naturgesetz zwingt den Menschen, immer so zu denken, so zu wollen, so zu fühlen, wie er nach der logischen, der ethischen und der ästhetischen Nothwendigkeit immer denken, wollen, fühlen sollte!

Wenn daher die Philosophie die Bestimmungen der logischen, ethischen und ästhetischen Beurtheilung festsetzen soll, so hat es für sie gar keinen Sinn, zu fragen, welche Bestimmungen auf diesen Gebieten etwa wirklich allgemein gelten, oder zu untersuchen, welche sich mit psychologischer und culturgeschichtlicher Nothwendigkeit immer geltend machen oder geltend gemacht haben. In keiner von beiden Richtungen findet man ein Kriterium dessen, was gelten soll. Die Masse oder gar die Majorität sind nicht das Tribunal, vor dem der absolute Werth entschieden wird, und der Nachweis der Ursachen ihres Verhaltens ist keine Begründung ihrer Berechtigung.

Andererseits aber zeigt sich in der Energie, mit welcher der Einzelne gegen den Widerspruch einer Welt an Demjenigen festhält, was er für wahr, gut, schön erkannt hat, kein Eigensinn individueller Willkür, sondern ein Drang der Ueberzeugung, daß in ihm etwas zum Durchbruch gekommen ist, was für alle gelten sollte und wovon er nicht lassen darf. In der naturnothwendigen Bewegung der Menschengeschichte freilich kann die Vertheidigung dieser Ueberzeugung dem persönlichen Wahne verzweifelt ähnlich sehen: der Entdecker einer neuen Wahrheit, der Reformator des sittlichen Lebens, der Schöpfer einer neuen Kunst erscheint seinen Zeitgenossen und vielleicht vielen Generationen nach ihm noch als wahnbethört. Aber so schwierig, so unmöglich es im Einzelnen sein mag, zu ent-

scheiden, welche von beiden Erscheinungen im gegebenen Momente vorliegt, wir alle glauben an diese Unterscheidung, wir alle sind überzeugt, daß, auch wenn wir es nicht immer und vor Allem nicht immer gleich verstehen, es ein Recht des im höheren Sinne Nothwendigen giebt, welches für alle gelten sollte. Wir glauben an ein höheres Gesetz als das der naturnothwendigen Entstehung aller unserer Beurtheilungen, — an ein Recht, das ihren Werth bestimmt.

Ich sage: wir alle glauben daran. Vergesse ich jene Theoretiker des Relativismus, welche in allen diesen Bestimmungen und Ueberzeugungen nichts weiter, als naturnothwendige Producte der menschlichen Gesellschaft sehen? Aber sie wollen doch ihre Theorie nicht nur so als Meinung hinwerfen, sondern behaupten und beweisen. Und was heißt beweisen? Es heißt voraussetzen, daß über jenen Nothwendigkeiten der jedesmaligen Vorstellungsbewegung eine höhere Nothwendigkeit steht, die Jeder anerkennen sollte. Wer den Relativismus beweist, vernichtet ihn. Der Relativismus ist eine Theorie, an welche noch nie Jemand ernstlich geglaubt hat, an welche eben Niemand ernsthaft glauben kann, er ist eine fable convenue [1]).

Ueberall sonach, wo das empirische Bewußtsein diese ideale Nothwendigkeit Dessen, was allgemein gelten soll, in sich entdeckt, stößt es auf ein normales Bewußtsein, dessen Wesen für uns darin besteht, daß wir überzeugt sind, es solle wirklich sein, ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnothwendigen Entfaltung des empirischen Bewußtseins wirklich ist. So gering der Grad und der Umfang sein mag, in welchem dies normale Bewußtsein das empirische durchdringt und darin zur Geltung kommt, so sind doch alle logischen, ethi-

1) Näheres hierüber, wie über das Folgende unten in der Abhandlung „Kritische oder genetische Methode".

schen und ästhetischen Beurtheilungen auf die Ueberzeugung gebaut, daß es ein solches Normalbewußtsein giebt, zu welchem wir uns zu erheben haben, wenn unsere Beurtheilungen auf nothwendige Allgemeingiltigkeit Anspruch erheben sollen: ein Normalbewußtsein, welches nicht gilt, sondern gelten sollte, — keine empirische Wirklichkeit, aber ein Ideal, daran der Werth aller empirischen Wirklichkeit gemessen werden soll. Die Gesetze desselben sind nicht mehr Naturgesetze, welche unter allen Umständen gelten und wonach die einzelnen Thatsachen sich gestalten müssen, sondern Normen, welche eben nur gelten sollen und deren Verwirklichung den Werth des Empirischen bestimmt.

Nichts anderes nun ist die Philosophie als die Besinnung auf dies Normalbewußtsein, als die wissenschaftliche Untersuchung darüber, welche von den Inhaltsbestimmungen und Formen des empirischen Bewußtseins den Werth des Normalbewußtseins haben. In dem empirischen Bewußtsein des Individuums, der Völker, der Menschen kommen dieselben ebenso nothwendig, wie alle Thorheit, alle Verworfenheit, alle Geschmacklosigkeit zu Stande: und die Aufgabe der Philosophie ist es, aus diesem Chaos individueller oder thatsächlich allgemeiner Werthe diejenigen herauszufinden, denen die Nothwendigkeit des normalen Bewußtseins anhaftet. Diese Nothwendigkeit ist in keinem Falle irgendwoher abzuleiten, sie kann nur aufgewiesen werden; sie wird nicht erzeugt, sondern nur zum Bewußtsein gebracht. Das Einzige, was die Philosophie thun kann, besteht darin, dies Normalbewußtsein aus den Bewegungen des empirischen Bewußtseins hervorspringen zu lassen und auf die unmittelbare Evidenz zu vertrauen, mit welcher seine Normalität sich, sobald sie einmal zum klaren Bewußtsein gekommen ist, in jedem Individuum ebenso wirksam und geltend erweist, wie sie gelten soll. Ein Satz, wie der logische des Widerspruchs, ein Princip, wie das moralische des Pflicht-

bewußtseins sind nicht zu beweisen: man kann nur an dem wirklichen Vorstellungs- und Willensleben des Menschen sie zum Bewußtsein, zur klaren Formulirung bringen, und man muß dann darauf vertrauen, daß in Jedem, der sich ernstlich besinnt, das normale Bewußtsein mit unmittelbarer Evidenz sich in ihrer Anerkennung geltend machen wird. Mit Niemandem könnten wir mehr logisch und wissenschaftlich verhandeln, der die Geltung der Denkgesetze leugnete: mit Niemandem könnten wir uns sittlich verständigen, der jegliche Pflicht ablehnte. Die Anerkennung des normalen Bewußtseins ist die Voraussetzung der Philosophie: es ist in abstracto dieselbe Voraussetzung, welche in concreto allem wissenschaftlichen, allem sittlichen, allem ästhetischen Leben zu Grunde liegt. Jede Verständigung über irgend Etwas, was die Individuen als geltende Norm über sich anerkennen sollen, setzt dies Normalbewußtsein voraus.

Philosophie also ist die Wissenschaft vom Normalbewußtsein. Sie durchforscht das empirische Bewußtsein, um festzustellen, an welchen Puncten desselben jene unmittelbare Evidenz normativer Allgemeingiltigkeit hervorspringt. Sie ist selbst ein Erzeugniß des empirischen Bewußtseins, sie tritt demselben nicht als eine fremde Eingebung gegenüber: aber sie fußt auf der allen Werth des Menschenlebens ausmachenden Ueberzeugung, daß mitten in den naturnothwendigen Bewegungen des empirischen Bewußtseins eine höhere Nothwendigkeit erscheint, und sie forscht nach den Puncten, an denen dieselbe durchbricht.

Dies Normalbewußtsein ist also ein System von Normen, welche gelten sollen, aber in der empirischen Wirklichkeit des menschlichen Geisteslebens nur theilweise gelten. Nach diesen Normen erst bestimmt sich der Werth des Wirklichen. Diese Normen somit machen erst die allgemeingiltigen Beurtheilungen möglich für die Gesammtheit der Objecte, welche in den Urtheilen

der übrigen Wissenschaften erkannt, beschrieben und erklärt werden. Die Philosophie ist die Wissenschaft von den Principien der absoluten Beurtheilung.

Man würde vielleicht kaum auf Widerspruch stoßen, wenn man behauptete, dies Normalbewußtsein sei dasjenige, was die populäre Sprache unter dem Worte „Vernunft" recht eigentlich verstehe und bezeichnet haben wollte, das überindividuell Geltensollende, und man dürfe deshalb auch die Philosophie die Wissenschaft von der Vernunft nennen. Allein ich verzichte auf diese Bezeichnung, weil das Wort „Vernunft" in der deutschen Philosophie in so verschiedenen Bedeutungen gebraucht worden ist, daß die Verwendung desselben in einer Definition vieldeutig und mannichfachen Mißverständnissen ausgesetzt sein würde.

Die Philosophie als Wissenschaft vom Normalbewußtsein ist nun selbst ein Idealbegriff, der nicht realisirt ist und dessen Realisirung überhaupt, wie sich sogleich zeigen wird, immer nur in gewissen Grenzen möglich ist: die Fundamente für ihren Aufbau hat die kantische Philosophie gelegt. Aber von diesem Begriffe aus gesehen, erhält nun auch sogleich dasjenige, was man Geschichte der Philosophie nennt und als solche zu behandeln hat, ein anderes, genau bestimmtes Ansehen.

Die Geltung des Normalbewußtseins als des absoluten Maßes der logischen, ethischen und ästhetischen Beurtheilung liegt zwar als eine unumgängliche Voraussetzung allen höheren Functionen des Menschen und vor allem denjenigen zu Grunde, welche als Producte der gesellschaftlichen Cultur die Erzeugung und Erhaltung des über der Willkür der Individuen Stehenden zu ihrem Inhalte haben: aber dieselbe zeigt sich zunächst als unbefangene und selbstverständliche Unterordnung unter ein durch den nothwendigen Proceß der Volksseele erzeugtes Gesammtbewußtsein. Erst nach der Erschütterung desselben tritt die Besinnung auf ein ideales Maß, dem alle sich beugen sollten,

ein, und aus dieser Besinnung erwächst das Bestreben, sich zu diesem Normalbewußtsein zu erheben und es im empirischen Bewußtsein zur Geltung zu bringen. Aber der menschliche Geist ist mit diesem idealen Bewußtsein nicht identisch, er unterliegt den Gesetzen seiner naturnothwendigen Bewegung, und nur hie und da führt dieselbe zu einem Resultate, in welchem die unmittelbare Evidenz der normativen Geltung zu Stande kommt.

Der historische Proceß des menschlichen Geistes läßt sich daher unter dem Gesichtspuncte betrachten, daß in ihm allmälig mitten in der Arbeit an den einzelnen Problemen, in dem Wechsel seiner Interessen, in der Verschiebung seiner einzelnen Fäden das Bewußtsein der Normen zum Durchbruch gekommen ist, daß er in seiner fortschreitenden Bewegung ein immer tieferes und umfassenderes Ergreifen des Normalbewußtseins darstellt. Es wird Nichts im Wege stehen, wenn von dieser Begriffsbestimmung der Philosophie aus dies allmälige Bewußtwerden der Normen als der eigentliche Sinn der Geschichte der Philosophie aufgefaßt werden wird. Es ist das eben eine der Linien, welche man, von einem festen Begriffe der Philosophie ausgehend, in die Geschichte hineinconstruiren kann, ohne damit ihren ganzen vielverzweigten Inhalt zu umfassen. Diese Linie liefe an den Spitzen entlang, welche aus dem breiten Untergrunde der übrigen Vorstellungen in den Aether des Normalbewußtseins aufragen, und sie bezeichnete damit auch die höchsten Auszackungen der culturhistorischen Entwickelung; denn die Besinnung auf absolute Normen ist schließlich das Product jeder Culturthätigkeit, und der Philosophie vindiciren wir nur die Aufgabe, sie im Zusammenhange, in der nothwendigen Gliederung auf dem Wege wissenschaftlicher Untersuchung zum Bewußtsein zu bringen.

Eine solche Geschichte der Philosophie wäre also eine

Auswahl, die den allmäligen Fortschritt zu zeigen hätte, in welchem der wissenschaftliche Geist an der Lösung der hier formulirten Aufgabe gearbeitet hat. Damit hörte dieselbe keineswegs auf, eine empirische Wissenschaft zu sein, wie es jede historische Disciplin eben sein muß. Betrachtet man die Geschichte von dem Gesichtspunkte einer zu lösenden Aufgabe, so hat man erst recht die Pflicht, den causalen Proceß aufzuweisen, durch welchen die Bewältigung derselben successive fortgeschritten ist. Die Aufgaben realisiren sich nicht, sie werden realisirt. Auch die Bestimmungen des Normalbewußtseins, zu denen das philosophische Denken sich aufringt, sind in dem naturnothwendigen Proceß der geschichtlichen Denkbewegung als Inhaltsbestimmungen des empirischen Bewußtseins zu Stande gekommen. Diese ihre empirische Genesis hat die Geschichte der Philosophie zu begreifen, unbeschadet des Werthes, der ihnen, wenn sie in das empirische Bewußtsein eingetreten sind, vermöge ihrer normativen Evidenz zukommt.

Nicht in dem Sinne also möchte diese Auffassung gedeutet sein, als ob sie — etwa nach Hegel'schem Recepte — eine geheimnißvolle Selbstrealisirung der „Ideen" statuirte, vermöge deren die empirischen Vermittelungen als unnöthiges Beiwerk erschienen. Wir haben in der empirischen Erkenntniß keinen anderen Ort, wohin wir die Ideen versetzen sollten, als die Köpfe denkender Menschen, und in diesen sind sie erst dann bestimmende und wirkende Mächte, wenn sie zum Bewußtsein gekommen sind. Die Geschichte der Philosophie hat mit ihnen nicht als Factoren zu rechnen, sondern sie als Producte zu erklären. Das „Princip", das der Philosoph findet, wird eine in der empirischen Geistesbewegung wirksame Macht erst dadurch, daß er es als Resultat seiner Arbeit zum Bewußtsein bringt.

Oder ist etwa der Philosoph etwas anderes, als ein Mensch unter Menschen? Es ist ihm doch keine andersartige Denkkraft

gegeben, als allen Anderen, und er beweist dies am besten selbst, wenn er später durch die Veröffentlichung seiner Werke den Wunsch ausdrückt, Andere so wie sich selbst denken zu machen, und dabei — trotz intellectualer Anschauung und ähnlicher mystischer Begabungen — von der Annahme ausgeht, daß die Andern unter seiner Anleitung dieselben Denkbewegungen durchmachen sollen, wie er selbst. Aber seine Gedanken sind auch auf keine andere Weise entstanden, als die der Uebrigen. Er wächst wie Alle aus gedankenloser Kindheit zu langsamem Erwachen heran, er saugt aus dem Lebenskreise, in dem er geboren und erzogen wird, Kenntnisse und Ansichten ein, welche als ein Schatz ursprünglichster „Wahrheiten" in ihm sich festsetzen, er bereichert beide durch eigene Forschung und eigenes Urtheil: aber immer bleibt ihm der Gesichtskreis des Denkens und die Richtung des Interesses, welches ihm die Fragen stellt, durch die ganze Summe dessen, was er bisher gedacht und erlebt, unausweichlich vorgezeichnet. So bildet sich von den verschiedensten Seiten, von den entlegensten Ansatzpuncten wie bei jedem Menschen eine oft recht heterogene, aber doch nach allen Richtungen hin mit einander verschmolzene Vorstellungsmasse, ein psychisches System, welches wie überall nach Vereinheitlichung hinstrebt. Statt aber, wie es bei den meisten Menschen der Fall ist, sich mit dem oberflächlichen Ausgleich der gerade am auffallendsten einander widerstrebenden Vorstellungen zu begnügen und statt sich die allgemeinsten Linien der Weltauffassung, den Rahmen der einzelnen Ansichten, von einer der herrschenden Meinungen geben zu lassen, ist derjenige, dessen Thätigkeit wir als philosophisch bezeichnen, durch persönliche Verhältnisse, geistige Begabung und Energie des Characters in der Lage, den einheitlichen Zusammenhang seiner Vorstellungen durch eigene Bemühung des Nachdenkens aufzusuchen. Allein man darf nie vergessen, daß eben diese Thätig-

keit des Suchens in ihrer ganzen Richtung und in der ganzen Ausdehnung des in Frage kommenden Vorstellungsinhalts, also natürlich auch in ihrem Resultate vollkommen bedingt ist durch die ganze Masse des schon vorher vorhandenen Denkstoffes. Kein philosophisches Princip fällt vom Himmel oder regnet dem Philosophen in den Schooß, sondern jedes ist die schließliche Resultante seiner mannichfachen Gedankenthätigkeiten. Daß dabei in der endlichen Herbeiführung eines Gleichgewichtszustandes gewisse Vorstellungen sich anderen gegenüber als die mächtigeren und bedeutsameren erweisen, ist selbstverständlich: aber diese Macht und diese Bedeutsamkeit gebührt ihnen zunächst auch nur in den statischen Verhältnissen dieses Vorstellungssystems. Ist es dem Philosophen nun mit größerer oder geringerer Mühe gelungen, ein einheitliches Princip für die Anordnung seines ganzen Gedankenstoffes aufzufinden, so werden sich die einzelnen Theile des letzteren offenbar sehr verschieden dazu verhalten. Manche, und hauptsächlich diejenigen, welche bei der Erfassung des Princips bestimmend waren, fügen sich leicht und wie von selbst in das so sich gestaltende Weltbild ein; andere aber erweisen sich mehr oder weniger spröde. Da müssen sich denn manchmal zu Gunsten jenes Grundgedankens andere Meinungen, die aus ganz anderen Regionen stammen und ein ganz anderes Gesicht zeigen, es gefallen lassen, verschoben und umgegossen zu werden; der Grundgedanke öffnet nun auch neue Vorstellungskreise und Erkenntnisse; gegen diese treten wol alte Gedanken in den Hintergrund und werden, wenn nicht gänzlich verdrängt, so doch theilweise verändert: aber stets bilden sie doch das Material, in welchem sich die assimilirende und umgestaltende Thätigkeit der neuen Kraft allein geltend machen kann. Selten aber werden wir einen Philosophen in der glücklichen Lage sehen, daß sich sein ganzer Vorstellungsstoff zu dem gefundenen Princip in innige Beziehung setzen läßt: und unter

den widerstrebenden Gedanken werden dann doch immer einige sein, welche dem neuen Princip nicht weichen, sondern mit ihrer ursprünglichen Gewalt der Seele so tief eingewurzelt sind, daß sie — ungeachtet ihrer Beziehungslosigkeit oder gar ihres Widerspruchs zu jenem Princip — sich daneben behaupten und ihren oft sehr bedeutsamen Platz in der Weltanschauung des Mannes mit nicht geringerer Gewalt in Anspruch nehmen. Da giebt's dann Risse und Klüfte im System, aber sie überbrücken und verdecken sich in der subjectiven Gewißheit des Philosophen, und je energischer er seine verschiedenen Ueberzeugungen neben einander aufrecht zu erhalten sucht, um so geneigter werden wir ihn sich der Täuschung hingeben sehen, sie als übereinstimmend zu betrachten, wo sie es in Wahrheit nicht sind und nie werden können, oder einen Zusammenhang zwischen ihnen anzunehmen, in welchen sie ihrem Wesen nach nie treten können. So erklären sich die heterogenen Bestandtheile, welche in sonst unbegreiflichem Gegensatze zu dem sogenannten Grundprincip sich in größerer oder geringerer Anzahl bei jedem philosophischen Systeme vorfinden: und auch der eigenthümliche Umstand, daß gerade an diesen Puncten die Philosophen am hartnäckigsten auf der nothwendigen Zusammengehörigkeit disparater Auffassungen zu bestehen pflegen, wird uns verständlich werden, wenn wir bedenken, daß sich unabhängig von dem neu gefundenen Princip nur die mit der Persönlichkeit des Philosophen am allerinnigsten verflochtenen Ueberzeugungen zu erhalten vermögen und daß das Gefühl gleich hoher Gewißheit nun auch die sonst verschiedenartigen Vorstellungen zusammenschmilzt, so daß unter diesem Interesse die Fähigkeit, scheinbare Uebergänge und Zusammenhänge zu erdenken, ganz außerordentlich gesteigert wird. Alle solche Zusammenhangslosigkeiten aber und Widersprüche mit ihren künstlichen Verhüllungen könnten nicht auftreten, wenn ein philosophisches System wirklich von vornherein

so ganz unabhängig für sich aus der treibenden Kraft seines Grundgedankens organisch emporwüchse: sie sind aber durchaus begreiflich, wenn man sich klar macht, daß alle die mannichfachen Gedankenstoffe, von den verschiedenen Seiten her erzeugt und befördert, sich lange vorher im Kopfe des Philosophen ansammeln und befestigen, ehe er auch nur an die Aufsuchung seines Princips gedacht hat, und daß daher später dies Princip in der Ueberwältigung des von ihm vorgefundenen Materials eine Arbeit von sehr verschiedener Schwierigkeit und theilweise von völliger Unlösbarkeit zu leisten hat.

Die teleologische Auffassung der Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkte der successiven Lösung einer in einem festen Begriff der Philosophie ausgesprochenen Aufgabe ist daher eine Betrachtung, welche als solche gerechtfertigt und im Interesse der so bestimmten Philosophie vielleicht nöthig und wünschenswerth ist. Aber sie ist nicht selbst Geschichte der Philosophie. Geschichte ist empirische Constatirung und empirische Erklärung. Diese Aufgabe muß auch diesem Gegenstande gegenüber rein erhalten werden, sie verlangt eine durchaus psychologische und culturhistorische Behandlung.

Auf der anderen Seite jedoch — und diese muß freilich gegenwärtigen Neigungen und Richtungen gegenüber noch mehr hervorgehoben werden — hat die Philosophie das lebhafteste Interesse daran, erkannt und anerkannt zu wissen, daß dieser naturnothwendige Proceß durch die Besinnung auf das normale Bewußtsein zu Ueberzeugungen geführt hat, welche nicht bloß so einfach da sind, wie andere eben auch, welche auch nicht etwa nur gerade, weil es der Lauf der Vorstellungen so mit sich gebracht hat, vielfach Geltung erlangt haben, sondern welche den absoluten Werth haben, gelten zu sollen. Es darf nicht vergessen werden, daß dies Product der Naturnothwendigkeit identisch ist mit einer höheren, mit der normativen Nothwendigkeit.

Die empirische Bewegung des menschlichen Denkens ringt dem normalen Bewußtsein eine seiner Bestimmungen nach der anderen ab. Wir wissen nicht, ob sie damit je an ein Ende gelangen wird: wir wissen noch weniger, ob die historische Reihenfolge, in der wir uns einzelner dieser Bestimmungen bemächtigen, irgend eine auf deren inneren Zusammenhang hinweisende Bedeutung hat. Für unsere Erkenntniß bleibt das normale Bewußtsein ein Ideal, dessen Saum wir nur erfassen. Menschliches Denken kann nur entweder als empirische Wissenschaft das gegebene Einzelne und seinen causalen Zusammenhang verstehen oder als Philosophie sich auf die selbstverständlichen Principien absoluter Beurtheilung an der Hand der Erfahrung selbst besinnen. Eine vollständige Erfassung des Ganzen des Normalbewußtseins durch wissenschaftliche Einsicht ist uns versagt. In dem Umkreis unserer Erfahrung leuchtet das Ideal an der einen oder der anderen Stelle durch, und sollen wir von der Wirklichkeit eines absoluten Normalbewußtseins überzeugt sein, so ist dies eine Sache des persönlichen Glaubens, aber nicht mehr der wissenschaftlichen Erkenntniß.

Ueber Sokrates.

(Ein Vortrag.)

Sokrates! — Es scheint seltsam, daß sich Jemand herausnimmt, noch einmal wieder über ihn zu reden. Unter allen Gestalten der menschlichen Bildungsgeschichte ist vielleicht keine so populär, wie diese, — keine, welche wie diese, von den Wellen der Weltliteratur getragen, bis in die entlegensten Winkel des geistigen Daseins hinein bekannt geworden wäre. Sokrates hieß das Weisheitsideal aller griechischen Philosophenschulen, und nicht nur in der römischen, nicht nur in der Literatur aller europäischen Völker, auch bei den Jüden und Mohammedanern, überall, wohin auch nur ein Tropfen hellenischen Geistes geflossen ist, begegnen wir ihm als einer allbewunderten Persönlichkeit. Auch die oberflächlichste Darstellung der sog. allgemeinen Weltgeschichte hält bei ihm einen Moment an, auch die flüchtigste Uebersicht gönnt ihm einen kurzen Blick. Keiner ist unter uns, der nicht oft von ihm gehört, der nicht Mancherlei von ihm gelesen hätte; Jeder weiß, wie er gelebt, was er gelehrt, wie er gestorben: — ist es nicht unhöflich, über Sokrates zu sprechen?

Denn, wie will man hoffen, über ihn etwas Neues zu sagen? Der liebevollen Begeisterung seiner Schüler verdanken wir ein Bild seines ganzen Wesens, welches für uns eine Art von stereoskopischer Lebendigkeit dadurch gewinnt, daß die beiden

von so ganz verschiedenen Standpuncten her aufgenommenen Ansichten eines Xenophon und eines Platon sich leicht verschmelzen lassen. Und seitdem haben zwei Jahrtausende daran gearbeitet, dies Bild in immer festeren Umrissen, in immer klarerer Zeichnung auszuführen: philologischer Scharfsinn, culturhistorische Betrachtung und philosophische Congenialität haben gewetteifert, das volle Licht der Erkenntniß darüber auszugießen. Von den verschiedensten Seiten her hat man ihn aufgefaßt, mit den mannichfaltigsten Fragen ihn in mehr oder minder natürliche, mehr oder minder künstliche Beziehung gebracht; sein Leben, seine Lehre, sein Tod, sie sind in allen Richtungen durchforscht, ihre Bedeutung ist hundertfach neu formulirt worden, und kein Winkel darin ist unbeleuchtet geblieben. Eine kaum übersehbare Literatur hat sich über ihn angehäuft, ein Heer von gelegentlichen Betrachtungen, von Broschüren, Programmen, Dissertationen, Vorträgen schaart sich um bedeutende Gesammtdarstellungen und umfangreiche Werke: — ist es nicht anmaßend, über Sokrates zu sprechen?

Wenn ich hoffe, daß solche Einwürfe nicht zu Vorwürfen werden sollen, so beruf' ich mich auf Eins. Die großen Gestalten der menschlichen Geschichte theilen mit den großen Gebilden der menschlichen Kunst den höchsten Vorzug: sie sind unerschöpflich. Es ist immer von Neuem Genuß und Erhebung, sich in ihre Anschauung zu versenken, so oft es auch schon geschehen sein mag, und es würde mir schon genügen, wenn wir nur in irgend einer Weise uns wieder zum Bewußtsein brächten, worin doch der Zauber bestanden hat, den die, wie es scheint, so nüchterne, so prosaische Persönlichkeit des Sokrates auf Mitwelt und Nachwelt ausgeübt hat und den sie für alle Zeiten ausüben wird. Allein jene Unerschöpflichkeit gilt noch in anderem Sinne, so nämlich, daß es oft nur der geringsten Verschiebung des Gesichtspunctes, einer kleinen Veränderung der Beleuchtung

bedarf, um jenen Gestalten bedeutsame Contouren abzugewinnen, die in dieser Weise bisher noch nicht hervorgetreten waren. Und so ist auch die Hoffnung nicht völlig ausgeschlossen, daß es erneuter Betrachtung gelingen könnte, in der vieldeutigen Erscheinung des Sokrates einen Zug zu entdecken, durch welchen er tiefen Problemen des gegenwärtigen Lebens unerwartet nahe gerückt wird, und damit zugleich eine bedeutende Linie sichtbar zu machen, mit der er sich von dem Hintergrunde seiner Zeit abhebt.

Von dem Hintergrunde seiner Zeit! Denn mehr, als bei manchem anderen Philosophen nothwendig ist, muß man das Bild des Sokrates auf seinen historischen Hintergrund projiciren, um es richtig zu sehen. Wir müssen uns zurückdenken in das Athen des peloponnesischen Krieges, in die Zeit, wo die perikleische Blüthe des Griechenthums sich leise zum ersten Welken neigt, während sie noch ihren berauschendsten Duft ausströmt. Noch steht Athen, umgarnt schon von seinen Dämonen, auf der Höhe selbstgeschaffenen, schwer errungenen Glücks, — die Führerin Griechenlands, eine Weltmacht des Handels und die absolute Macht des Geistes. Aus der Peripherie drängt sich nach dem attischen Mittelpuncte die reiche Fülle des hellenischen Culturlebens. Die Akropolis schmückt sich mit den Werken aller bildenden Kunst zum Tempel des Menschenthums, — über die weltbedeutenden Bretter schreiten die Gestalten des Sophokles, des Euripides, des Aristophanes, — und in den offenen Hallen der Stadt ertönen die Lehren der Wissenschaft. Es ist jene goldene Zeit edelster Menschenblüthe, die dahingegangen und nicht wiedergekommen ist und nicht wiederkommen wird, so lange Tag und Nacht, Regen und Sonnenschein über diesem Planeten wechseln. Zu dieser Zeit vollzieht sich in dem Volke Athens ein lang vorbereiteter Umschwung, eine sociale Wandlung ersten Ranges, die für alle folgende Cultur entscheidend wird. Die Wissenschaft, entstanden in der Zurückgezogenheit einsamer

Denker, gepflegt in dem geschlossenen Heiligthum enger Schulverbände, sie tritt auf den Markt, sie erhebt ihre Stimme in dem Gewirr des öffentlichen Lebens und sie leiht ihre Waffen den Leidenschaften des Tages. Jetzt fängt die Menge an, ihren Worten zu lauschen; erstaunt, geblendet, überwältigt giebt man sich dem neuen Eindrucke hin, und widerstandslos beugt man sich vor der neu erstandenen Kraft. Erst eine Neugier, dann ein Genuß, endlich ein leidenschaftliches Interesse, — so bemächtigt sich ganz Athens, ganz Griechenlands ein immenses Bedürfniß nach Kenntniß und Wissen, — ein Bildungsfieber ergreift die Nation. Und nun öffnen sich die bisher so engen Pforten der Wissenschaft: an die Stelle der stillen Grübler treten die öffentlichen Lehrer des Wissens. Begierig drängt sich um sie Alles, was auf der Höhe der Zeit stehen, was einen Einfluß auf die Gemüther der Zeitgenossen gewinnen will. Jetzt kleidet sich die politische Rede in das Gewand wissenschaftlicher Beweisführung, jetzt werden die Lehren der Wissenschaft zu Gegenständen des alltäglichen Gesprächs, jetzt führt man sie ein in die Mannichfaltigkeit des practischen Lebens. Freilich ist es ein Irrthum, wenn man meint, damals habe in Athen Gevatter Schuster und Schneider über Kunst und Wissenschaft so weise reden können, wie heute jeder Recensent; aber das bleibt wahr: zum ersten Male in der Geschichte tritt uns hier ein Volk entgegen, dessen gesammte Lebensverhältnisse von geistiger Bildung durchdrungen werden, ein Volk, das die Leitung seiner öffentlichen Angelegenheiten in die Hand der überlegenen Geistesgewalt legt, — ein Volk mit Einem Wort, welches die Bildung zu einem wesentlichen Element des nationalen Seins erhebt. Das ist der ewige Ruhm Athens: kein Volk vor diesen Athenern, bei dem die geistige Bildung eine Macht im öffentlichen Leben gewesen wäre, — kein Volk nach diesen Athenern, bei dem die geistige Bildung je wieder aufhören könnte, eine Macht im öffentlichen Leben zu sein.

Indem diese Bildung den Körper des athenischen Volkes durchsickert, lösen sich die Wurzeln, mit denen der Einzelne in den Boden des allgemeinen Bewußtseins eingewachsen war, und er lernt dem eigenen Urtheile zu folgen: dies ist das Geschlecht, von dem man sagen dürfte, daß es die Freiheit entdeckt habe, die Freiheit des Individuums, das da selbst anschauen und selbst denken will, das die Autorität von sich wirft, das seinen Himmel in Atome auflöst, das sich selbst zum Maß aller Dinge erklärt und sich selbst als selbstbestimmendes Atom einer Welt entgegenwirft. Gewiß, dieser Proceß hat sich seitdem in der Entwickelung des Menschengeschlechts schon mehrmals wiederholt, so in den Jahrhunderten, die wir unter dem Namen der Renaissance zusammenfassen, so auch im 18. Jahrhundert, demjenigen der Aufklärung und der Revolution, und es ist nicht zu zweifeln, daß im Fortgang der Geschichte wol noch mehr als einmal diese Freiheit wieder entdeckt werden wird: aber originell, wie das eben bei Entdeckungen so ist, originell war auch diese Entdeckung der Freiheit nur einmal — das erste Mal — in Athen.

Die nächste Wirkung dieser Ausbreitung der Bildung in alle Schichten des griechischen Volks war also die Lösung aller der Bande, welche das individuelle an das allgemeine Bewußtsein ketten. Aber dieser Vorgang ist in der Masse ein ganz anderer, als in dem einzelnen Denker. Er, der den Muth und die Kraft gewann, auf eigenem Wege nach Wahrheit zu streben, hat in der Forschung selbst, wenn ihm auch altgewohnte Vorstellungen dabei verloren gingen, dafür die Erfahrung gemacht, daß es ein Maß für das individuelle Denken giebt, ein allwaltendes Gesetz, dem sich zu fügen den einzigen Werth alles Wissens ausmacht; wer aber am Baume der Erkenntniß nur schüttelt, damit ihm die von Anderen gezeitigten Früchte in den Schooß fallen, der kommt leicht dahin, nur eine nach der

andern zu kosten und sie wieder fortzuwerfen, wie es ihm beliebt. Das gilt schon von dem Popularisator, der diese geistige Nahrung auflieſt und zurechtlegt — wie viel mehr gilt es vom gemeinen Manne, der aus dessen Hand lebt! Und so greift nun in Griechenland das Laster der schöngeistigen Näscherei um sich, eine lächerliche Wissensgourmandise, eine lüsterne Bildungsschleckerei. Für die Masse bleibt die Wissensneugier nur eine äußerliche Modesache: an die Stelle der Bildung tritt hier das Halbwissen, das gedankenlose Nachschwatzen, das dünkelhafte Absprechen — der Bildungsschwindel. Es wird zum guten Ton, daß der junge Athener auf einige Zeit bei einem Sophisten — so nennen sich diese Aufklärer Griechenlands — in die Schule geht; da lernt er, sich gebildet, sich gewählt auszudrücken, und da lernt er auch, wovon er nachher in der Unterhaltung und in der Rede so reichlichen Gebrauch machen wird, am schicklichen Ort mit ein paar wissenschaftlichen Phrasen um sich zu werfen und mit seiner Kenntniß der neuesten Entdeckungen zu kokettiren. Es gehört zum Sport, über die Theorien und Hypothesen der Philosophen im Bade, in der Paläſtra, beim Symposion zu disputiren, und eine der liebsten Volksbelustigungen Athens ist es, ein paar solche Professoren wie Kampfhähne an einander zu hetzen, wo dann unbändiges Gelächter den schlagfertigsten Witz und die glücklichste Wortverdreherei belohnt.

Allein unter diesem lustigen Treiben verdeckt sich die ernsteste Gefahr: es sind Blumen über einem Abgrunde. Denn durch solches Hin- und Hergerede wird die Substanz des Volksgeistes zerfressen, und das scharfe Scheidewasser der Kritik, das nun Jeder anwenden lernt, zersetzt den Kitt des gesellschaftlichen Baues, — die gemeinsamen Ueberzeugungen. Da wandern sie nun alle in die Rumpelkammer, die Götter des heiligen Glaubens, nicht nur jene großen, schönheitsstrahlenden Gestalten des

Olymp, denen die homerischen Gesänge den lebendigen Odem der Kunst eingehaucht, nein, auch die stillen, uralten Holzbilder des Local- und des Familiencultes, an deren wunderthätiger Kraft sich die religiöse Inbrunst der Väter entzündet hat: sie gehen dahin, und mit sich nehmen sie Sitte und Ordnung. Denn nur eine schnell überwundene Etappe auf diesem Wege ist es, wenn der eine oder der andere von den Sophisten versucht, die verblassenden Bilder durch sittlich-allegorische Bemalung neu zu beleben: auch die Ideale der Sittlichkeit sind verblichen. Das selbstherrlich gewordene Individuum entdeckt, daß auch diese Wahrheiten bestritten sind, und daß es nur dem Naturgesetze folgt, wenn es seine Lust und seine Willkür zur Richtschnur seines Handelns nimmt.

Ein äußerer Umstand tritt hinzu. Die Sophisten, die Träger dieser Aufklärung, sind zugleich die Lehrer der politischen Beredsamkeit; das ist sogar ihr eigentlicher Beruf, für den sie bezahlt werden. Dabei kommt es natürlich nur auf die Ausbildung formaler Geschicklichkeit an: sattelfest und schlagfertig will der Schüler werden, daß er jeden Augenblick, was dem Interesse der Partei oder der Person frommt, vertheidigen, daß er zu Boden reden kann, was ihm entgegensteht. Nicht um Ueberzeugung handelt es sich, sondern um Ueberredung. Alle menschlichen Ansichten sind ja nur relativ; Jeder legt sich die Sachen zurecht, wie es ihm eben paßt. Nur keinen doctrinären Eigensinn! Die Dinge wechseln und wir mit ihnen. So endet das Jahrhundert, das mit der gewaltigsten Entfaltung des Hellenenthums begann, das auf die Bühne der Weltgeschichte das erste gebildete Volk führte, es endet als das Zeitalter der Ueberzeugungslosigkeit. Aus dem Schlürfen des Bildungsschaums wird eine Orgie der Verneinung: auf die Democratisirung des Wissens folgt die Demoralisirung der Bildung: denn demoralisirt ist jede Gesellschaft, welche die Einheit ihrer

sittlichen Ueberzeugungen verloren hat und nun nach Diesem oder Jenem greift, um nach diesem Sündenfall ihre Blöße mit den Flittern ihres Wissens zu bedecken.

So etwa, abgesehen vom Stadtklatsch und vom täglichen Wechsel innerer und äußerer Politik, so etwa sieht es in den Köpfen der Athener aus: da erscheint in den Straßen der Weltstadt eine originelle Figur. Mitten unter den schönen, vollgelockten Jünglingen, die auf dem Markte einen reich gekleideten Sophisten umstehen, taucht eine gewaltige Glatze auf. Sie gehört zu einer ungefügen Gestalt, die sich, während alle lächelnd zur Seite weichen, bis zu dem Redner drängt, ihn mit verächtlichen Blicken eine Weile mustert, und ihm endlich in's Wort fällt. Nun folgt in raschem Wechsel Rede und Gegenrede. Den heftigen Perorationen des Sophisten setzt der mit der Glatze unerschütterliche Ruhe entgegen. Da plötzlich erbraust homerisches Lachen, ein faunisches Grinsen läuft über die Züge des Störenfrieds und kehrt die breite Nase noch mehr als sonst nach aufwärts; es scheint, daß die Lacher auf seiner Seite sind. Er aber wendet sich kurz ab, zieht den mächtigen Kopf noch enger zwischen die dicken Schultern und schiebt mit tänzelnder Grandezza seinen stattlichen Hängebauch durch die gaffende Menge.

Wer ist der Mann? — Sokrates heißt er, und alle Welt kennt ihn. Denn seit er den Meißel, den er früher geführt, an den Nagel gehängt, ist er stets zu finden, wo nur in Athen etwas los ist. Tags flanirt er durch die Straßen, und Abends ist er überall dabei, wo eine fröhliche Gesellschaft zusammenbleibt. Da thut er mit, und Niemand thut's ihm über. Besonders aber wo es einen Disput giebt, da ist er gleich bei der Hand, der Schrecken der Sophisten; denn keiner kommt gegen ihn auf. Allein das genügt ihm noch lange nicht: mit Jedem schwatzt er, der ihm in den Wurf kommt. — Worüber denn?

— Was ihm eben einfällt. Er packt die Leute an, Fremde wie Freunde, und läßt sie nicht los, bis sie seinen Fragen Rede gestanden haben. Den Perikles hat er nicht verschont, und nicht den Kleon, und dem Alcibiades hat er's angethan, der ist wie vernarrt in ihn. — Da ist er wol einer von den neuen Weisheitskrämern, welche die reiche Jugend an sich locken, ihr alles Wissen und alle Redekunst versprechen und ihr das Gold aus dem Beutel ziehen? — Keineswegs: er hat noch nie auch nur einen Obolus genommen. — So ist er also reich und unabhängig? — Mit nichten; es geht ihm knapp. Daheim sitzen ihm Weib und Kind, die haben nur so gerad zu leben, und Frau Xantippe mag nicht so ganz Unrecht haben, wenn sie ihn manchmal etwas unwirsch empfängt. Doch auch für sich selbst hat und braucht er in Allem nur das Allernothwendigste. — Aber was will denn der Mann? Ist er etwa einer von den sinnlosen Schwatznarren? — Nein, alle bewundern ihn, wie er so klar und sicher und verständig zu reden weiß. — Oder ist er so begierig nach der neuen Weisheit, daß er sich keines ihrer Worte entgehen lassen mag und überall nach ihr herumhorcht? — Im Gegentheil, er läßt kein gutes Haar daran und will Nichts davon wissen. — Und was hat er Besseres zu sagen? — Nichts; er wiederholt nur immer von Einem zum Andern, er wisse nur Eins: dies nämlich, daß er Nichts wisse.

Ein sonderbarer Gesell! Dem sollte man folgen! Richtig, da haben wir ihn gleich wieder: schon in der ersten Seitengasse steht er, bedächtig mit dem Kopfe nickend, vor einem braven Handwerksmann, der dort, wie es im Süden ist, halb im Haus, halb auf der Straße bei der Arbeit sitzt und eben nur innehält, um dem Sokrates zu antworten. Der hat ihn nach irgend etwas gefragt, was er nicht wisse und worüber er sich bei einem so gebildeten Manne Raths erholen wolle, und der wackere

Meister kramt nun mit fröhlicher Lehrhaftigkeit die Weisheit aus, die er gestern, vorgestern, bei dem einen und dem anderen Sophisten erlauscht hat. Demüthig hört Sokrates zu und dankt dann für die freundliche Belehrung: aber, sei es nun, daß er zu schwerfällig ist, über schwierige Dinge zu denken, sei es, daß er nicht ordentlich aufgemerkt hat, es ist ihm doch noch nicht Alles klar geworden, und der Meister muß schon erlauben, daß er über Einiges noch einmal fragt. Prompt und sicher folgt wieder die Antwort: allein dieser Sokrates scheint sehr schwer von Begriffen zu sein; er fragt immer weiter, und — merkwürdig! immer zögernder, immer unsicherer kommen die Antworten. Aber Sokrates läßt nicht nach, und schließlich hapert es ganz: unser guter Meister ist völlig verwirrt geworden. „Nein, da hast Du Recht", sagt er, „das paßt nicht zusammen, so kann es nicht sein". — „Aber wie ist es dann?" beharrt Sokrates. — „Dann, — ja dann -- weiß ich's nicht". — „Siehst Du", ruft Sokrates, „so geht mir's ja gerade: wir wissen's alle beide nicht". Und damit trollt er sich weiter.

Halt! Ist das der Sinn Deines Refrains: „ich weiß, daß ich nichts weiß"? Jetzt fangen wir an, Dich zu verstehen, Du wunderlicher Kauz! Du weißt recht gut, wozu Du Dich in den Straßen herumtreibst und die Leute mit Deinen querköpfigen Fragen haranguirst: Du bekämpfst den Bildungsschwindel!

Ja, dieser seltsame Mann hat seiner Zeit in's Herz geschaut. Er weiß, wie hohl es bei den Meisten hinter diesem aufgelesenen Phrasenkram aussieht, und er hat eingesehen, welchen Unfug diese Halbbildung mit sich bringt, deren gefährlichste Seite darin besteht, daß sie zugleich die Einbildung ist, eine volle und ganze Bildung zu sein. Deshalb hat er es sich zur Aufgabe gemacht, bei seinen Mitbürgern den Schein des Wissens zu zerstören, mit dem sie sich selbst und einander blenden.

Diese ganze „gebildete“ Welt ist ja längst hinaus über alle althergebrachten Vorstellungen und Ueberzeugungen; sie hat die Autorität des Volksbewußtseins über Bord geworfen: aber statt dessen folgt der Einzelne jetzt in jeder besonderen Frage der Autorität seines Weisheitslehrers, dem er nicht minder unselbständig und mit noch viel größerer Unklarheit nachspricht. Darum kommt es dem Sokrates vor Allem darauf an, den Leuten zum Bewußtsein zu bringen, wie wenig sie mit diesem Tausch gewonnen haben; darum macht er, wo er kann, die Sophisten vor allem Volke lächerlich, indem er sie mit überlegener Dialectik in Widersprüche verwickelt, mit kaustischem Witz ihrem Redeschwall entgegentritt und die Unzulänglichkeit ihrer Lehren aufdeckt: darum kommt er, der dies ganze Treiben weit übersieht, zu dem einzelnen Mitbürger als der Unwissende, als der Dumme und Lernbegierige, um mit seinen bis in das letzte Detail dringenden Fragen den Mann aus dem Volke zu zwingen, daß er die aufgeschnappten Wissensbrocken mit eigenem Nachdenken durchkaut, und ihn schließlich zu dem Eingeständniß zu nöthigen, daß er im Grunde genommen ebensowenig wisse, wie es Sokrates im Anfange von sich selbst bekannt hat.

Dies berühmte, halb ironische, halb paradoxe, — halb pädagogische, halb dogmatische Bekenntniß der Unwissenheit von Seiten des Weisesten der Griechen ist seine Kriegserklärung gegen den Hochmuth der Scheinbildung. Dies Bekenntniß ist aber bei Sokrates nicht etwa der Ausdruck eines verzweifelnden Skepticismus, auch nicht derjenige einer mißverstandenen Bescheidenheit, sondern es ist der unmittelbare Ausfluß seines reinen und ernsten Wahrheitstriebes. Der Ernst dieses Wahrheitstriebes richtet sich gegen die spielerische Beschäftigung mit den Ergebnissen des Forschens, die er bei den Zeitgenossen findet, gegen den Bildungssport, der an dieser neuesten und modischen Unterhaltung sein Gefallen findet: und die Reinheit dieses

Wahrheitstriebes richtet sich gegen die Frivolität der Sophisten, deren große Masse nicht Männer der Wissenschaft, sondern solche sind, die sich mit der Wissenschaft nur befassen, die sich unter gegebenen Umständen in die Wissenschaft oder in einen ihrer Zweige, wie sonst wol in irgend eine andere „Branche", hineinarbeiten, denen es nicht um die Wahrheit, sondern um ihren Schein und vor allem um die Wirkung auf ihr Publicum, mag dasselbe noch so banausisch, noch so oberflächlich sein, zu thun ist. Ihre Schmeichelrede erweckt dem gemeinen Manne die Vorstellung, als ob er aller Weisheit Fülle und Tiefe durch behagliches Zuhören gewinnen könne: Sokrates bereitet ihm den Schmerz des Selbstdenkens und nöthigt ihn, sich selbst zu bekennen, wie wenig er eingesehen hat, was ihm ganz klar zu sein schien. Er besitzt und erweckt in den Andern die Ueberzeugung, daß die Wahrheit nicht als gebratene Taube in das staunend geöffnete Maul fliegt, sondern daß um sie gerungen werden muß, wie um alle höchsten Güter.

Dies Wahrheitsbedürfniß ist der Wirkungstrieb des Sokrates: aber es ist nicht nur ein Characterzug des Mannes, sondern es wurzelt in einer klaren Ueberzeugung. Und hierin besteht seine positive Bedeutung. Gegenüber dem Relativismus der sophistischen Theorie, wonach für Jeden in jedem Momente wahr ist, was ihm scheint, gegenüber der Ueberzeugungslosigkeit, welche keinen Beweis, sondern nur Ueberredung für möglich hält, ist er mit der ganzen Lebendigkeit seines genialen Wesens davon durchdrungen, daß es ein Allwaltendes giebt, das über allen individuellen Meinungen gilt, ein Maß, darnach eines Jeden Ansicht geprüft und gerichtet werden soll. Er glaubt an die Wahrheit und ihr kritisches Recht. Diese Ueberzeugung ist nicht zu beweisen; denn sie ist die Voraussetzung allen Beweisens. Wer sie nicht hat, in dem kann sie nur geweckt werden, indem er lernt, sich auf sich selbst zu besinnen.

Nichts weiter als diese Selbstbesinnung verlangt Sokrates von seinen Mitbürgern, und nicht umsonst nannte ihn den Weisesten der Gott, an dessen Tempel das „Erkenne dich selbst“ leuchtete. Die Aufklärung der Hellenen hatte schnell genug zur Maßlosigkeit individueller Selbstbestimmung geführt: was Sokrates suchte, war die Wahrheit als ein Maß, dem sich die Individuen zu beugen hätten. In dieser Forderung des Maßes ist er der echte Grieche, und mit ihm findet in vollem Selbstbewußtsein die griechische Wissenschaft dasselbe Princip, auf dem die griechische Kunst ruht.

Aber dies Maß muß für das allgemeine Bewußtsein neu gefunden werden. Der alte Glaube, die hergebrachten Vorstellungen, in denen es einst bestand, sind zerstört, und so weit steht auch Sokrates auf dem Boden der sophistischen Aufklärung, daß er es darin nicht wiederfinden kann und diese Meinungen nicht in ihrer früheren Gestalt erneuern will. Nur darin ist er allen Zeitgenossen voraus, daß er überzeugt ist, es gebe ein solches Maß, und es gelte nur, dasselbe redlich zu suchen. Seine ganze Originalität besteht darin, wie er die Wahrheit sucht. Er lehrt nicht, denn er hat die Wahrheit nicht. Er schwatzt nicht, denn er will die Wahrheit. Er fragt und prüft, denn er hofft die Wahrheit zu finden.

Sein Suchen nach Wahrheit aber steht im innigsten Zusammenhange mit dem geistigen Zustande seines Volkes. Die Zersetzung, die er vorfindet, beruht auf der Auflösung des allgemeinen Bewußtseins, an welches sich einst Alle gebunden fühlten. Wahrheit giebt es nur, wenn über den Individuen ein Allgemeines steht, dem sie sich zu unterwerfen haben. Wahrheit kann deshalb nur gesucht werden, indem die Einzelnen über alle Verschiedenheit ihrer Meinungen hinaus mit einander sich auf dasjenige besinnen, was sie alle anerkennen. Wahrheit ist gemeinsames Denken. Darum ist die Philosophie des So=

krates kein einsames Forschen und Grübeln, sie ist auch kein Belehren und Lernen: sondern sie ist ein gemeinsames Suchen, eine ernste Unterhaltuug. Ihre nothwendige Form ist der Dialog. Wo zwei mit einander, ernstlich nach Wahrheit trachtend, ihre Ansichten austauschen, da entdeckt sich zwischen ihnen als ein Zwang der Anerkennung eine höhere, eine andersartige Nothwendigkeit, als diejenige war, mit welcher der Lauf des Lebens einen Jeden von ihnen zu seiner Meinung getrieben hatte. Vorher konnten sie nicht anders, als Jeder die Vorstellung bilden, die in ihm das nothwendige Product seiner ganzen Lebensbethätigung war; jetzt, wo sie verlangen, daß eine und dieselbe Vorstellung für beide gelten solle, entdecken sie, daß es, jenem unwillkürlichen Verlaufe der Vorstellungen gegenüber, eine für alle geltende Regel giebt, der sie sich fügen müssen, wenn sie Wahrheit finden wollen. In dieser dialogischen Philosophie kommt eine normative Gesetzgebung zum Bewußtsein, nach deren Befolgung oder Nichtbefolgung der Wahrheitswerth der unwillkürlich zu Stande gekommenen Vorstellungen beurtheilt werden soll. Wer einem Andern etwas beweisen will oder wer sich einem Beweise fügt, der erkennt eine Norm an, welche über den Individuen und ihren naturnothwendigen Vorstellungsläufen als das Princip ihrer Kritik waltet. In dem gemeinsamen Suchen besinnt man sich auf das, was Jeder anerkennt, dem es redlich um die Wahrheit zu thun ist.

Ohne diese Norm giebt es keine Wahrheit und kein Wissen. Darum spielt bei Sokrates und bei seinen großen Nachfolgern, die diesen Gedanken ausgeführt haben, der Gegensatz der Meinung und des Wissens eine so große Rolle: darum hat man sagen können, die Bedeutung des Sokrates sei die, daß er die Idee des Wissens aufgestellt hat. Für die Sophisten giebt es nur das Naturproduct, das in einem Jeden als seine unumgänglich nothwendige Meinung auftritt: für Sokrates giebt

es eine Norm, nach der diesen Naturproducten ihr Werth bestimmt wird. Diese höhere Nothwendigkeit, welche in dem dialogischen Streben nach der Wahrheit zu Tage tritt, nennen wir die Gesetzgebung der Vernunft: und in diesem Sinne gilt es, daß Sokrates der Entdecker der Vernunft ist. Er zum ersten Male verkündet mit vollem Bewußtsein, daß es ein über allen Individuen Geltendes geben müsse, und daß nur da Wissen sei, wo dieses erkannt sei.

Aber diese Entdeckung ist bei Sokrates nicht eine in das Einzelne durchgeführte Theorie, sondern vielmehr eine lebendige Ueberzeugung: es ist der Glaube an die Vernunft, der ihn beseelt. Er forscht deshalb nicht nach, welches dieser Zwang der Anerkennung sei, mit dem die Vernunft über die Meinungen der Individuen entscheidet, er entwickelt keine Logik — das hat erst Aristoteles gethan —; sondern er begnügt sich damit, diesen Zwang in jedem einzelnen Falle an dem besonderen Problem zu Tage treten zu lassen und aus ihm die Anerkennung des Resultats der Unterhaltung zu erzeugen. Durch die gemeinsame Untersuchung will er zu Vorstellungen gelangen, die Jeder anerkennen muß, so verschieden die Meinungen gewesen sein mögen, mit denen die Einzelnen an die Sache herantraten. Zu diesem Zwecke dringt er in erster Linie auf die Fixirung der Wortbedeutungen. In der Unsicherheit des natürlichen Sprachgebrauchs, in der Vieldeutigkeit der Wörter und der Wortverbindungen liegt die Gefahr unwillkürlicher nicht minder als künstlicher Täuschungen und Irrungen: Vieles, vielleicht das Meiste von den Paradoxien, mit denen die Sophisten ihre Zeitgenossen verblüfften und verwirrten, beruhte auf Wortspielen, und viele ihrer ernstgemeinten Theorien waren nichts Anderes, als die Versuche, der ungelenken Sprache den richtigen Gedanken abzuringen. Wenn es eine über den Individuen stehende Wahrheit geben soll, so bedarf sie eines Aus-

drucks, über welchen die Einzelnen sich nicht mißverstehen können: darum ist das Ziel der sokratischen Untersuchung überall das in Definitionen sich aussprechende Wissen. Soll aber in dieser fixirten Wortbedeutung diejenige Vorstellung enthalten sein, über welche sich Alle einigen können, so muß dieselbe für alle Gegenstände gelten, welche darunter begriffen werden sollen: die subjective Allgemeinheit ist nur durch die objective möglich. Die Einseitigkeit und Falschheit der individuellen Meinungen beruht im Wesentlichen darauf, daß Jeder seine unzulänglichen Erfahrungen zu verallgemeinern durch die psychologische Nothwendigkeit des Associationsprocesses genöthigt wird. Um also den individuellen und wechselnden Vorstellungen den normalen Begriff gegenüberzustellen, schlägt Sokrates in der Unterredung den Weg der vergleichenden Induction ein.

Alle diese Anfänge des bewußten Forschens nach einer festen, über den zufälligen Ansichten stehenden Wahrheit sind erst später abstract formulirt und verfeinert worden: bei Sokrates treten sie nur in unmittelbarer Anwendung und als ein einfaches Schema der suchenden Unterhaltung auf. Aber sie gehen mit einer Art von genialem Tactgefühl aus jenem Glauben an eine gemeinsam zu findende Wahrheit hervor, und ihre gesammte Anwendung ergiebt sich aus dem Sinne, in welchem Sokrates sich jenen Glauben deutet. Für jedes einfache und kritisch unentwickelte Denken gilt die Vorstellung als das Abbild irgend eines Dinges. Soll deshalb als Norm über den individuellen Meinungen die Allgemeingiltigkeit der Vernunfterkenntniß stehen, so muß ihr erst recht eine Realität entsprechen, und so setzt das voraus, daß in dem Zusammenhange der Dinge eine solche Vernunft und zwar eine der menschlichen Erkenntniß zugängliche und verwandte Vernunft herrsche. Die oberste Voraussetzung der erkennenden Vernunft ist die Realität einer für sie commensurablen Weltvernunft, welche die Macht

und das Gesetz der Wirklichkeit sei. Auch die Vorstellung von dieser die Welt beherrschenden Vernunft ist für Sokrates keine in das Besondere gehende Einsicht, sondern ein voller, tiefer Glaube an die Gottheit.

Und damit hängt ein Anderes zusammen, das die Ueberzeugung von Sokrates beherrscht. Gesucht und gefunden kann nur werden, was in irgend einer Gestalt schon da ist. Nicht auf uns und unsere Weisheit hat die allwaltende Vernunft gewartet, um da zu sein: sie ist, und unser Bestes ist, sie zu erfassen. Mit unseren Fragen und Antworten, unseren Beweisen und Widerlegungen, unseren Abstractionen und Folgerungen erzeugen wir nichts Neues; wir besinnen uns nur, wie später Platon es formulirt hat, auf das, was allen unseren Vorstellungen Werth und Bedeutung giebt. All unser Erkennen ist ein Aufstreben zu der Norm, die über uns schwebt, ein Bewußtwerden des Gesetzes, dem wir alle uns zu beugen haben. In der wissenschaftlichen Untersuchung und Unterhaltung kommt jene Wahrheit zu Tage, welche unerkannt in einem Jeden schlummert. Sie braucht nicht erst gebildet zu werden; sie will nur an das Tageslicht des sich selbst erkennenden Bewußtseins gezogen sein. Das Götterkind der Wahrheit soll aus dem Geiste, der es in sich trägt, „entbunden“ werden, und die Methode des Sokrates ist eben die „mäeutische“, in welcher der ursprüngliche Inhalt des Geistes zum klaren Bewußtsein gebracht wird.

Darum ist das sokratische Denken ein suchendes. Das Bekenntniß des Nichtwissens ist ernster gemeint als es dem Wissensstolze gegenüber erschien, den Sokrates mit souveräner Ironie zu vernichten suchte: nur hie und da, bei redlichem Bemühen gelingt es uns, über die Irrungen der Meinung hinweg uns zu einer der Inhaltsbestimmungen der höchsten Vernunft zu erheben. Das Ganze erfassen wir nicht; und wir

müssen uns bescheiden, wenn der letzte Zusammenhang der Dinge uns dunkel bleibt und wir nur hie und da ein Festes zu ergreifen vermögen, in welchem unsere Besinnung Ruhe findet.

Hieraus erklärt sich auch Richtung und Gegenstand des sokratischen Philosophirens. Wenn die früheren Denker Griechenlands in unbefangenem Glauben an die Kraft des Denkens, der Welt auf den Grund zu dringen, die letzten Ursachen aller Dinge auffinden und aus ihnen die ganze Welt der Erfahrung erklären wollten, so verzichtet Sokrates auf die naturphilosophischen Speculationen: nicht, als hätte er mit den Sophisten gemeint, daß darin niemals Wahrheit erreicht werden könnte; sondern er hat nur den Zweck, den Zeitgenossen zu beweisen, daß es allgemeingiltige Einsichten gäbe, wenn man sie nur recht suchen wolle, und für diesen Zweck wäre das von vielen phantastischen Hypothesen übersäete Gebiet der Naturphilosophie das allerungünstigste gewesen. Es konnte ihm nicht frommen, sich in diesen Streit zu mischen; mit dem Instinct seines Wahrheitsbedürfnisses fühlte er, daß diese Saat noch lange nicht reif war. Dazu kam, daß weder die künstlichen Theorien der Physiker noch die abstracten Spitzfindigkeiten der Metaphysiker seinem Wissenstriebe entgegenkamen. Sie alle erzeugten in mühsamer Construction neue Vorstellungsverbindungen, von denen in der Besinnung des natürlichen Menschen auf die Thätigkeit seiner eigenen Vernunft, wie es dem Sokrates schien, nichts zu finden war. Sie machten die Wahrheit, er aber meinte, sie sei schon da vor allem Nachdenken, und man habe sie nur zu suchen. Sie schweiften in die Ferne, und er wußte doch, daß das Gute so nahe sei im Innern des Menschen, wenn er nur sich selbst verstehen wolle. Der Vielwisserei seiner Tage gegenüber sucht er die Wahrheit im engsten Kerne und erneuert das Wort des alten Weisen: πολυμαθηΐη νόον οὐ διδάσκει. Ueberzeugt, daß die Vernunft da zu suchen sei, wo alle Menschen in gemeinsamer Anerkennung

zusammentreffen, wandte er sich mit Vorliebe an das alltägliche Leben und seinen Vorstellungskreis, und in der ganzen hausbackenen Trockenheit seines Wesens suchte er mit seinen Mitbürgern die Wahrheit, welche sich darin entwickelte. Und damit traf er zugleich den Kern der Tagesfrage. An keinem Puncte war die Ueberzeugungslosigkeit, welche die Aufklärung mit sich brachte, brennender und gefährlicher, als an dem der sittlichen Beurtheilung. Hier war das Vaterland in Gefahr, waren die höchsten Güter in Frage gestellt: hier, wenn irgendwo, galt es zu zeigen, daß durch vernünftige Besinnung das Verlorene in höherer Gestalt wiedergewonnen werden könne. Darum wendete Sokrates sich nicht an die Gelehrten, sondern an das Volk, nicht an Einige, sondern an Jedermann; darum sprach er nicht von hohen und fernen Dingen, von Sonne, Mond und Sternen, von ihrer Entstehung und Bewegung, sondern er suchte in der stets wiederholten Diskussion der Fragen des bürgerlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Lebens die festen Begriffe der sittlichen Beurtheilung klarzulegen, welche bei aller Verschiedenheit der individuellen Interessen, Neigungen und Lebensläufe, unentwickelt und nicht zu vollem Bewußtsein gebracht, in Allen schlummerten. Wohl sollte, wie es die Aufklärung verlangte, Jeder nur dem eigenen Urtheil folgen: aber das eben war die gewaltige Ueberzeugung des Sokrates, daß, wenn Alle im ernsten Austausch ihrer Gedanken und der ihnen geläufigen Vorstellungen hinter ihre Selbsttäuschungen und oberflächlichen Gewöhnungen drängen, sie alle auf den nämlichen Kern stoßen müßten: die sittliche Vernunft. Nicht mehr mit unbefangener Hingabe — deren Zeit ist vorüber —, sondern aus eigenem Urtheil soll ein Jeder das Sittengesetz über sich als Norm anerkennen, und nicht mehr um gewohnheitsmäßige, — es handelt sich um wissende Tugend.

Dem Objecte nach ist deshalb die sokratische Philosophie

ethische Reflexion: die Begriffe, die sie sucht, sind die sittlichen. Am Allernächsten, an Dem, was jeden Menschen am meisten angeht, soll sich die Energie der gemeinsamen Besinnung entwickeln. Darum ist dem Weisen von Athen kein Gegenstand zu gering oder zu niedrig: an jeden lassen sich diese Untersuchungen anknüpfen, deren einziger Zweck es ist, den Mitbürgern zu zeigen, daß sie, ohne es zu wissen, trotz allen sophistischen Geredes über die höchsten Werthbestimmungen des Lebens eine allgemein geltende Vernunft anerkennen, daß in dem Chaos ihrer in der Auflösung begriffenen Vorstellungen doch, wenn man es nur sehen will, ein höchstes Gesetz unangefochten besteht, -- dasjenige der sittlichen Vernunft.

Diese Beschränkung auf die Fragen des täglichen Menschenlebens hat dem Schwung der weltendichtenden Systeme gegenüber etwas Prosaisches und Nüchternes: aber andererseits erscheint mitten in dem Bildungsfieber seiner Zeit Sokrates als die einzige gesunde Natur. Er predigt das Eine, was Noth thut: Besinnung auf das Bleibende, das Allgemeine, das Gesetzgebende, das Normale. Er errichtet über dem Rausch und Taumel der selbstherrlich gewordenen Individuen den neuen Glauben an eine überindividuelle Vernunft. In ihr findet er wieder, was der Zeit verloren gegangen ist: die bindende Autorität. Die sophistische Aufklärung hat die mythische Gestalt des Göttlichen zersetzt, der Unglaube herrscht, und die Meinungen der Individuen fallen auseinander: da erneuert Sokrates die Herrschaft der Autorität, aber er findet sie in der Vernunft, die über Allen waltet und der Jeder sich mit eigenem Urtheil unterwirft.

Dieser Proceß ist typisch. Ursprünglich ist jede Gesellschaft von einem System von Ueberzeugungen beherrscht, die ihrem allgemeinen Bewußtsein angehören, welche sich von Generation auf Generation, wenn auch mit leisen, unendlich lang-

samen und unmerklichen Variationen vererben, und denen das Individuum sich in selbstverständlicher Unterwerfung fügt. Die Auflehnungen dagegen sind im Naturzustande nur practisch, es sind Willensentscheidungen und Handlungen, bei denen das persönliche, egoistische Motiv über jene sociale Triebbestimmung das Uebergewicht erringt. Aber in der Entwickelung jedes Culturvolkes kommt ein Moment, wo diese Auflehnung theoretisch wird, wo die fortschreitende Civilisation durch die Ausbildung der individuellen Selbständigkeit, durch die Erziehung persönlicher Kritik, durch die Ausbreitung vergleichender Erfahrung die Autorität des allgemeinen Bewußtseins, der Sitte und Gewohnheit, untergräbt und zersetzt. Dann beginnt jener Zustand, den Fichte in seiner Geschichtsphilosophie als den der „vollendeten Sündhaftigkeit" bezeichnet hat, — die Anarchie der Individuen, die Nichts mehr über sich anerkennen. Das starke Individuum folgt nur der eigenen Meinung, das schwache klammert sich bald an diese, bald an jene, die es hie und da von den starken hat aussprechen hören: Jeder aber glaubt, daß, wie physisch im Gesichtsraum, so auch sittlich er selbst das Centrum der Welt sei! Nur das eigene Urtheil soll noch sein Compaß auf der Lebensfahrt sein. Von dieser nothwendigen Emancipation der Individuen her giebt es zu einem besseren Zustande nur den einen Weg, auf welchen die Selbständigkeit des Urtheils, sobald sie ernst genommen wird, von selbst führt: je tiefer das Individuum das eigene Nachdenken verfolgt, um so mehr fühlt es sich unter das Gesetz der Vernunft gebunden, das über allen Individuen herrscht, und um so lieber erkennt es nun kraft seiner eigenen Machtvollkommenheit die in ihm selbst ruhende Autorität der Vernunft an.

Aus der Gebundenheit des allgemeinen Bewußtseins durch das selbständige Urtheil der Individuen zur Erfassung der Vernunft — das ist die vorgeschriebene Bahn des menschlichen

Geistes. Dieses Gesetz der Geschichte ist bei dem Culturvolk par excellence, bei den Griechen, mit großartiger Einfachheit dargestellt durch den Fortschritt von den Sophisten zu Sokrates. Jedes andere Volk und der gesammte Völkercomplex der europäischen Civilisation hat diese Entwickelung in seiner Weise und in aufsteigender Mächtigkeit wiederholt. Und wenn die denkende Beobachtung der Gegenwart heute wieder ein Chaos durcheinanderwirbelnder Meinungen, eine Auflösung heiligster Ueberzeugungen und den Uebermuth mißverstandener Halbbildung vor sich sieht, — — das sokratische Wort unserer Tage ist entweder noch nicht gesprochen, oder die Zeit hat es nicht gehört.

Die wahre Autorität, diejenige, der sich der Einzelne nur aus eigenem Urtheil unterwerfen kann, der er sich aber bei rechter Besinnung unterwerfen soll, — diese wahre Autorität ist die Vernunft. Das ist der Gedanke des Sokrates, welcher ihm in der Geschichte nicht nur der Wissenschaft, sondern der gesammten Cultur einen ehrwürdigen Platz bereitet. Gegen den Individualismus und Relativismus proclamirt er das Recht der Vernunft. Er thut es, weil er überzeugt ist, daß in dem Universum selbst, welches den Gegenstand unserer Erkenntniß bildet, diese Vernunft allgestaltend walte. Und so tritt zwischen den Sophisten und ihm zum ersten Male jener große Gegensatz zu Tage, der seitdem in tausendfachen Variationen durch das Denken der Menschen sich hindurchzieht. Es giebt in Rücksicht der Vernunft nur zwei Arten der Weltauffassung: für die eine löst sich aus einem dunklen, gedankenlosen Grunde mit derselben Nothwendigkeit, die das Element zum Elemente treibt, auch des Menschen Denken und Wollen ab; als ein letztes Decoct des Atomgebräus, als ein feinstes Endproduct des Kräfteablaufs ist es nur eben da, als eine brutale Thatsache, wie die übrigen auch: für die andere Weltauffassung giebt es, in seinem letzten

Zusammenhange für uns unergreifbar, einen höchsten Sinn der Welt, zu dem unser Denken und Wollen mit aller seiner Bewegung aufstrebt, um an ihm Theil zu haben. Der Führer dieser zweiten Weltbetrachtung ist Sokrates: ihm ist die Vernunft das Princip der Wissenschaft, weil sie dasjenige der Welt ist. Platon's Ideenlehre und die im Gottesbegriff gipfelnde Metaphysik des Aristoteles sind nur die begrifflichen Ausführungen desjenigen, was Sokrates in ahnungsvollem Glauben besaß: und was gilt die Verschiedenheit des platonischen und des aristotelischen Systems gegen diese ihre Gemeinsamkeit der sokratischen Erbschaft, welche sie zu Fahnenträgern aller folgenden Cultur gemacht hat?

Diese Vernunftüberzeugung der durch Sokrates bedingten Philosophie ist die reife Frucht des griechischen Denkens, welche das Samenkorn der Zukunft enthält. Aber auch darüber kann kein Zweifel obwalten, daß dieselbe auf dem mütterlichen Boden der griechischen Cultur, auf dem sie erwachsen war, wie ein Fremdes erscheint. Das neue Princip treibt seine Wurzeln in eine neue Welt. Wie von Sokrates selbst die Eigenthümlichkeit berichtet wird, daß er Stunden lang stehen konnte, unberührt von den Erscheinungen der Außenwelt und nur seinem Nachdenken überlassen, so flieht die von ihm begründete Wissenschaft aus dem Aeußern in das Innere. Der Gedanke hat sich selbst erfaßt und sich über die schöne Sinnenwelt emporgehoben, zu welcher sich das Griechenthum gestaltet hatte. Die immaterielle Welt ist entdeckt, und das Auge des Geistes hat sich nach innen aufgeschlagen. Die Harmonie des hellenischen Wesens ist gesprengt. Wie in der mächtigen Stirn des Sokrates der Gedanke über die breite Sinnlichkeit der unteren Gesichtspartien triumphirt, so kämpft in der neuen Lehre, wie es vor Allem bei Platon hervortritt, die Idee des Uebersinnlichen mit der Schönheit der Erscheinung. Die Silenenhülle muß gesprengt

werden, damit das reine Götterbild hervortrete. Die irdische, die sinnliche, die menschliche Welt ist als das Unzulängliche erkannt, und ein Antagonismus zweier Welten ist statuirt, der nie wieder aufhören wird, das menschliche Grübeln zu beschäftigen. Wenn vorher das Menschenthum rein in sich geschlossen erschien, so ist seine werthvollste Aufgabe jetzt, sich zu dem Höheren zu erheben. Aber mit aller Selbstbesinnung kann es diese Aufgabe nicht ganz erfüllen, es muß der göttlichen Stimme vertrauen, die über alles verstandesmäßige Nachdenken hinaus in ihm sich regt. Sokrates selbst erkannte die Grenze der „wissenden Tugend" an, wenn er, bei wichtigen und unwichtigen Dingen, sich warnen und führen ließ durch eine göttliche Mahnung, die er sein Dämonium nannte, und Platon deutete dieses Wirken des Göttlichen in uns mit viel feinerem Geiste zu der schönsten seiner Lehren um, zu dem Gedanken, daß all' unsere Liebe, von der niedersten Form der Leidenschaft bis empor zu der begeisterten Erfassung der übersinnlichen Welt, nichts Anderes sei, als die Sehnsucht des Sterblichen nach dem Unsterblichen, des Zeitlichen nach dem Ewigen, des Menschlichen nach dem Göttlichen, nichts Anderes sei, als das Heimweh des Geistes nach seinem unendlichen Urgrunde, — der ἔρως.

Dürfen wir so von einem Gegensatze zwischen Sokrates und dem hellenischen Wesen sprechen, dürfen wir sagen, daß in der geistigen Zersetzung des Griechenthums der Sokratismus ein wesentliches Ferment bildete, so wäre es ein Trost, wenn wir in diesem Antagonismus die Ursache für das beklagenswerthe Ende des Sokrates, das einem Jeden bekannt ist, wenn wir in ihm den Märtyrer seiner Idee sehen könnten. Es hat nicht an solchen gefehlt, denen dieser Wunsch erfüllt schien. Man hat in der Verurtheilung des Sokrates eine instinctive Reaction des im Untergange begriffenen Griechenthums gegen die höhere Culturmacht, der es weichen mußte, gesehen: man hat zu zeigen gesucht,

daß hier, wie in ähnlichen Fällen, der Held das Princip der Zukunft und damit das höhere, weltgeschichtliche Recht vertrat, daß er aber, um es zu vertreten, den ethischen Zusammenhang seines Volkslebens durchbrechen, vor dem bestehenden Rechte in ethischer wie juridischer Beziehung schuldig werden und so dem Gesetze anheimfallen mußte. Der Proceß des Sokrates schien eine Tragödie, etwa in der Art der Antigone, zu sein. Auf Verletzung der Staatsreligion, auf Einführung neuer Götter lautete die Anklage; als der Gegner der alten Ueberzeugungen schien er verurtheilt worden zu sein. Und das de jure! Denn er war der gefährlichste Gegner dieser alten Ueberzeugungen. Er zerstörte sie nicht mehr — das war vor ihm geschehen —, aber er setzte an ihre Stelle das Neue, die Religion der Zukunft, — den Geist und die Vernunft.

Diese Gegensätze lassen sich, wie sich von selbst versteht, in den Proceß des Sokrates hineindeuten; aber die entscheidenden, den Ausschlag gebenden psychologischen Mächte in demselben sind sie nicht gewesen. Zunächst: nicht darum ist er angeklagt worden. Nicht eine sittliche Ueberzeugung von der Gefährlichkeit seines Wirkens, sondern die kleinlichsten persönlichen Motive haben seine Anklage dictirt. Seine Gegner waren niedrige, unbedeutende Menschen, die an ihm die Verletzung ihrer persönlichen Eitelkeit zu rächen hatten. Bei seinen Anklägern wenigstens stand ihm nicht ein ethisches Princip, sondern alltägliche Gemeinheit gegenüber. Aber die Form, welche sie für ihre Anklage fanden, und der Erfolg, den sie damit hatten, scheint dafür zu sprechen, daß hier wirklich sittliche Gegensätze, große psychologische Geschichtsmächte auf einander platzten: die ihn verurtheilten, scheinen ihn in sittlicher Entrüstung über seine Lehre verdammt zu haben. Allein in dieser Hinsicht ist der Verlauf des Processes ganz außerordentlich complicirt, und Vieles davon wird uns immer unverstanden

bleiben, weil vielleicht eine Menge von persönlichen Beziehungen hineingespielt haben, von denen wir Nichts wissen.

In gewissem Sinne bieten die „Wolken“ des Aristophanes einen Schlüssel für das Geheimniß, aber freilich einen Schlüssel, der selbst ein Räthsel ist. Wer den großen Dichter beschuldigen wollte, er habe den Philosophen, der ihm zudem in politischer Hinsicht als Gegner der Demokratie so nahe wie nur möglich stand, verunglimpfen wollen, der würde durch die Art, wie Platon den Aristophanes behandelt hat, widerlegt sein. Aber um so unbegreiflicher scheint es, daß ein Mann von der Bedeutung des Aristophanes den Sokrates als einen weltfremden Sterngucker darstellen, daß er ihn zu einem gewissenlosen Rabulisten stempeln konnte, der jede schwarze That weiß zu waschen sich anheischig mache. Die Oberflächlichkeit der Bildung des Durchschnittsatheners mag es uns möglich erscheinen lassen, daß man den Sokrates mit den Sophisten verwechselte, daß er für den populärsten Raisonneur galt, den man für Alles verantwortlich machte, was er selbst am meisten bekämpfte. Aber wie soll man sich erklären, daß ein Aristophanes dem Sokrates alle die erbärmlichen Theorien der Sophisten in den Mund legte? Hier findet man nur einen Ausweg, wenn man das Wesen des komischen Dichters mit in Betracht zieht. Ein bedingungsloser Anhänger des Alten, ist er überzeugt, daß die Emancipation des Individuums, die Anerkennung des Rechts für einen Jeden, sich selbst das Gesetz des Wollens zu geben, auf alle Fälle zur Verderbniß führt: von diesem Standpunct gesehen, erscheint in der That Sokrates auf der gleichen Linie mit den Sophisten, und der Umstand, daß er durch die Selbständigkeit des Individuums hindurch zu einer neuen, werthvolleren Autorität zu gelangen hofft, ist irrelevant. Für Aristophanes, der ganz auf dem Boden des Alten steht, ist auch Sokrates, so sehr er den Sophisten entgegentreten mag, ein Mann, der an der Auflösung

des allgemeinen Bewußtseins arbeitet. Sokrates hat sich — eben darin besteht seine Größe — auf den Boden der Sophistik begeben, um sie zu bekämpfen: denn nur der siegt, der auf dem neu eröffneten Felde die stärkere Waffe findet. Aristophanes aber sieht schon in dem Betreten dieses Bodens, in der Mündigkeitserklärung des individuellen Urtheils überhaupt, die Verderbniß; er meint, daß, wer sich auf die moderne Bildung überhaupt einläßt, zu den schlimmsten Extravaganzen derselben consequenterweise kommen muß; er glaubt nicht daran, daß durch das Eingehen auf das Neue ein Höheres und Besseres gefunden werden kann, und mit der phantastischen Licenz der antiken Komödie legt er dem Sokrates die letzten Frivolitäten der Sophistik in den Mund. Vielleicht wird dies sonderbare Verhältniß am besten klar, wenn man es durch eine Parallele aus den heutigen Tagesfragen illustrirt. Gesetzt, wir hätten eine der griechischen analoge Komödie, gesetzt, ein bedeutender Dichter entstünde in der Manchesterpartei, und gesetzt, dieser Dichter ließe in übermüthiger Phantastik den Fürsten Bismarck, weil er die socialen Fragen durch die Arbeit des Staates zu lösen unternimmt, als den Vertreter der äußersten socialdemokratischen Theorien auftreten, so wagte dieser Dichter nicht mehr und nicht weniger, und er zeigte nicht mehr und nicht weniger Verständniß der Sache, als es Aristophanes gethan hat, da er den Sokrates als Sophisten auf die Bühne brachte.

So wenig jedoch es in der Absicht des Aristophanes gelegen hat, seine Mitbürger gegen Sokrates aufzureizen, geschadet hat er ihm sicher. Das beweist die platonische Apologie, in der sich der Philosoph ausdrücklich gegen das Zerrbild des Komikers verwahrt. Man erzählt, Sokrates sei bei der Aufführung der Wolken in gutem Humor aufgestanden, damit man die Maske mit ihrem Original vergleichen könnte. Aber die Menge sah nur, ob Stirne, Bart und Nase die

gleichen seien: sie wußte nicht, ob die geistigen Züge stimmten. Sonst hätte sie gepfiffen! Sie wurde nur darin bestärkt, in Sokrates den ausgesprochensten Vertreter der neuen Denkbewegung zu sehen. Die Andern kamen und gingen; er war Athener, er lebte unter ihnen, und er sorgte selbst dafür, daß Jeder ihn kannte. Die Andern stritten ja auch unter einander: was verstand die Masse davon, in welchem ganz verschiedenen Sinne er sie alle bekämpfte! Er galt, weil er der populärste war, für den ärgsten der öffentlichen Wortverdreher, für den gefährlichsten Widersacher der autoritativen Vorstellungen, und als man ein Opfer verlangte für den Untergang des alten Athenerthums, da büßte er für die Oberflächlichkeiten der Naturphilosophen und für die Paradoxien der Sophisten. Die Ironie des Schicksals wollte, daß der Mann, der die ernste Bildung predigte, daran zu Grunde ging, daß man ihm aufbürdete, was die Männer der fadenscheinigen Halbbildung gesündigt hatten: er wurde verurtheilt, weil man ihn für den Erzsophisten hielt.

So kam es, daß eine sinnlose Anklage zu sinnlosem Erfolge führte. Bei der ersten Verurtheilung hat neben mancherlei persönlichen Verhältnissen zweifellos der Umstand den Ausschlag gegeben, daß die neu zur Herrschaft gelangte Demokratie ihrer Entrüstung über die ethische, politische und sociale Verwilderung des athenischen Wesens einen Ausdruck geben wollte, indem sie den populärsten der Philosophen, denen diese Verwilderung zugeschrieben wurde, verurtheilte: und daß dieser gerade als Gegner des demokratischen Wesens, als Freund der eben überwundenen Aristocraten bekannt war, das mochte sehr bedeutsam in einem Augenblicke mitsprechen, wo man in Athen meinte, den ungeheuren Mißerfolg des peloponnesischen Krieges der Aristocratie in die Schuhe schieben zu dürfen.

Es waren also wohl politische und sociale Interessen, welche

neben den persönlichen, die wir nur zum allergeringsten Theile kennen, bei der Verurtheilung des Sokrates entscheidend mitgespielt haben. Aber ist denn das die Ursache des Todesurtheils? Jedenfalls nicht die zureichende. Bekanntlich wurde nach der attischen Gerichtsverfassung, zuerst nur — ähnlich wie bei den Geschworenengerichten von heute — die Schuldfrage bejaht oder verneint, und erst ein zweiter Urtheilsspruch, den freilich nicht eine sachverständige, sondern dieselbe durch das Loos zusammengeblasene Jury fällte, setzte gegebenenfalls die Strafe fest. Zwischen beiden Sprüchen hatte der Verurtheilte sich selbst abzuschätzen; er machte gewissermaßen ein Sühn- und Bußangebot, und das war der Moment, durch reuige Klage Mitleid zu erwecken und mit wohl berechneter Schmeichelei dem vielköpfigen Richter einen milderen Spruch abzubetteln. Man kennt den paradoxen Gebrauch, den Sokrates von dieser Chance machte. — Nehmen wir alle Nachrichten zusammen, so kann man nicht darüber zweifelhaft sein, daß der noch dazu ganz geringen Majorität, welche das „Schuldig“ aussprach, nichts ferner lag als die Absicht eines Todesurtheils. Wenn auch die Ankläger darauf angetragen haben, sie selbst mochten kaum an diesen Erfolg denken. Verbannung war das höchste, was nach Maßgabe früherer Fälle zu erwarten war, und aus den Anerbietungen der Freunde des Sokrates geht hervor, daß sie alle bestimmt voraussetzten, es werde mit einer mehr oder minder leichten Geldbuße sein Bewenden haben. Allein Sokrates täuschte alle Erwartungen. Der Weise verschmähte die Klugheit. Die Wahrhaftigkeit, die sein Leben ausgemacht hatte, führte ihn zum Tode. Er war sich keiner Schuld bewußt; er durfte mit Recht sich sagen und es aussprechen, daß er, ohne jede Rücksicht auf persönlichen Vortheil, selbst mit Vernachlässigung seines Hauswesens, unablässig daran gearbeitet hatte, seine Mitbürger aus der Verwirrung ihrer Vorstellungen zu sittlicher Reife emporzuführen. Er wußte,

daß seine Arbeit nicht umsonst gewesen war, daß er in den Besten seiner Zeitgenossen den Samen edelster Lebensauffassung ausgestreut hatte, der in Vielen herangewachsen war. Und da er nicht lügen konnte noch mochte, da Gerechtigkeit das höchste Princip seiner Ueberzeugung war, so erklärte er, daß er nicht Strafe, sondern die höchste Bürgerehre, die öffentliche Speisung im Prytaneion verdiene. Nur um der Form zu genügen, — und schon das war ein Abfall von seinem Selbst — verstand er sich am Schluß, dem Drängen der Freunde nachgebend, dazu, eine kleine Geldbuße, für die sie Bürgschaft leisten würden, zu beantragen.

Es ist nicht leicht, dies Vorgehen des Sokrates zu beurtheilen. Ueber die Wirkung desselben auf seine Richter konnte er nicht im Zweifel sein. Er, der feine Psycholog, mußte wissen, daß er sie damit zum Aeußersten reizte. Wollte er sie reizen, und wollte er das Aeußerste? Wollte er sich zum Märtyrer machen? Und wozu? Dachte er seiner Sache damit zu dienen? Er hätte seine Athener schlecht gekannt! Trieb ihn die Eitelkeit des Nachruhms? Keinem Menschen lag sie ferner als ihm. War der Siebenzigjährige des Lebens überdrüssig, und wollte er, der den Selbstmord verschmähte, sich der Hand des Richters bedienen? Er wäre der schlimmste der Sophisten gewesen, wenn er zu diesem Zwecke das Todesurtheil sichtlich und absichtlich provocirte.

Nichts von alledem. Man stellt die Frage schief, wenn man untersucht, was Sokrates mit dieser verhängnißvollen Erklärung g e w o l l t habe. Sie war ihm nicht, was sie vielleicht jedem Andern in seiner Lage gewesen wäre, ein Mittel, durch das er irgend etwas erreichen wollte: sie war der nothwendige Ausdruck seines Wesens. Unbekümmert um alle Folgen, that er einfach, was er seiner Natur nach thun mußte: er sagte die Wahrheit, er sprach seine Ueberzeugung aus. Er glaubte, die Bürgerkrone verdient zu haben, und er verlangte sie. Gewiß,

Etwas ist darin von dem Starrsinn griechischen Doctrinarismus, der das Princip vertritt, gleichgiltig, ob die Welt darüber zu Grunde geht, und ein klein wenig ist auch schon darin von jenem Tugendstolze, den spätere Nachfolger des Sokrates bis zur Carricatur ausgebildet haben: aber großartig und bewunderungswürdig bleibt die rücksichtslose Unerschrockenheit, mit der er im entscheidenden Moment es seiner selbst für unwürdig hielt, der Wahrheit untreu zu werden.

Allein von dem, was da Großes und Erhabenes in der Seele des greisen Angeklagten vor sich ging, ahnten seine Richter nichts: sie fühlten nur, daß der alte Gegner der Demokratie ihnen — vielleicht mehr als er es wollte — seine Verachtung bezeugte. Die Leidenschaft war entfesselt, von einer gerechten Prüfung der Sache war keine Rede mehr; ein großer Theil der Stimmen, die ihn unschuldig befunden hatten, fiel mit leichter Mühe den Gegnern zu, und ergrimmt über den Mannesmuth der Wahrhaftigkeit verurtheilte die „rechtserzeugende" Plebs von Athen den Schuldlosesten, der unter ihr wandelte, zum Tode.

Man hat von einer Tragikomödie der Weltgeschichte gesprochen: ich kenne wenige Ereignisse, auf welche dieser Ausdruck so gut paßte, wie auf den Proceß des Sokrates. Von dem großen geistigen Gegensatze zwischen ihm und seinen Richtern ist darin keine Rede. Eine Anzahl von persönlichen Intriguen vereinigen sich auf einen politischen Tendenzproceß, der sich mit der gegen Männer der Wissenschaft üblichen Anklage auf Atheismus einführt. Mit der Mehrheit von ein paar Stimmen wird das „Schuldig" über einen Mann gesprochen, den man gerade für das verantwortlich macht, was er allein mit Erfolg bekämpft. Aber alle Wahrscheinlichkeit ist für eine geringe, nur formelle Strafe. Da beleidigt der Angeklagte durch sein freimüthiges Unschuldsbewußtsein den Pöbel, der über ihn zu Gericht sitzt, und so kommt es zu einem Ausgange, den wol

Niemand vermuthet hatte, — eine eindringliche Warnung, wie thöricht es ist, der gedankenlosen Menge und dem Spiel des Zufalls das Richtschwert in die Hand zu geben.

Erscheint so der ganze Verlauf des sokratischen Processes als eine ungeheure Thorheit, so hat Sokrates dafür gesorgt, daß zum Schluß das Scurrile abgefallen und nur ein erhabenes Schauspiel übrig geblieben ist.

Auch darüber ist jeder Zweifel ausgeschlossen, daß dem verurtheilten Philosophen, wenn er gewollt hätte, der Weg aus dem Kerker offen gestanden hätte. Die Freunde des Sokrates waren bereit, ihm die Pforten zu öffnen, der Zufall gab eine reichliche Zeit als Gelegenheit dazu, und die öffentliche Meinung Athens bestand offenbar auf der Ausführung des übereilten Todesurtheils nicht so heftig, daß besondere Vorsichtsmaßregeln zur Verhinderung eines Fluchtversuchs getroffen worden wären. Sokrates wäre in der Lage gewesen, mit Hilfe seiner Freunde die Ungerechtigkeit der athenischen Volksjustiz zu rectificiren, und wer weiß, ob die Athener selbst ihm darüber gezürnt hätten! Auch darauf hat Sokrates verzichtet. Er achtete das Leben nicht hoch genug, um wegen dieses niederen Gutes zum ersten Mal in seinem Leben ein bewußtes Unrecht zu begehen. Er, der die Anarchie bekämpft, der das Gesetz der Vernunft gesucht hatte, er durfte das Gesetz nicht übertreten, auch wo ihm das Unvernünftigste geschah. Er harrte aus bis zum letzten Tage.

Dieser Tag ist eine der erhabensten Erinnerungen der Menschheit: die Bewunderung zweier Jahrtausende hat ihn verherrlicht. Was ist an diesem Ende so Besonderes? Sokrates war weder der Erste noch der Letzte, der, unschuldig, seiner Ueberzeugung getreu, seines Rechts bewußt, in den Tod gegangen ist, und tausend Andere haben ebenso unerschrocken wie er die dunkle Schwelle überschritten. Warum bewegt uns sein Ende

so viel gewaltiger? Ich glaube, das Ergreifende darin ist der Mangel an allem Pathos. Da ist kein tragisches Märtyrergefühl und kein siegreicher Untergangsjubel. Da ist kein leidenschaftliches Sterbenwollen und kein schmerzzuckendes Sichlosreißen. Da ist kein Bangen und Leiden, kein Hangen und Scheiden. Da ist nur Ruhe und Klarheit und das stolze Bewußtsein der Nothwendigkeit: „Es muß sein — es sei!" Viel trägt zu diesem eigenartigen Eindruck die leichtere Art bei, wie überhaupt der antike Mensch, dem modernen gegenüber, von der freundlichen Gewohnheit des Daseins und Wirkens Abschied nahm, — viel gewiß auch die geschmackvollere Gewohnheit, mit der das athenische Staatswesen einer solchen traurigen Nothwendigkeit ohne blutigen Schreckens- und Schmerzensapparat sich entledigte: aber die Hauptsache bleibt doch der Mann selbst, der, weil er des Ewigen gewiß ist, sich zum Tode wie zu jeder Handlung des Lebens mit stiller Besonnenheit anschickt. Voll gläubigen Vertrauens in die göttliche Führung, begreift er nicht, wie den Anderen der Tod eine so gefürchtete Aenderung sein kann. Weil sein Leben ein Suchen nach dem Festen und Bleibenden gewesen ist, darum glaubt er, daß das Schiff der Seele, durch den erworbenen Schatz beschwert und gehalten, in den Wogen der Vergänglichkeit nicht untergehen wird. Gewohnt, die Güter des Lebens im Innern zu suchen, fühlt er, daß er sie mit sich nehmen wird, und hofft, daß ihm neue und höhere zu Theil werden sollen. Er lebt in der Vernunft, und die Unvernunft schreckt ihn nicht. So verbringt er den Tag des Todes mit seinen Freunden in freundlichem Gespräch, das nur um eine Schattirung ernster, feierlicher sich von selbst gestaltet; er ordnet seine Angelegenheiten, und da die Sonne sinkt, trinkt er wie in festlicher Heiterkeit den Todesbecher. Es ist das Ende des Menschen, der die Zeit und ihren Wechsel besiegt hat, weil sein Blick auf dem Ewigen ruht; und wäre nicht in

den Versen, mit denen Schiller das Ende des vollgebildeten Menschen verherrlicht hat, doch noch ein wenig von der tragischen Pose, die dem Wesen des deutschen Dramatikers so nahe und dem des attischen Weisen so fern lag, — so paßten ganz auf den Tod des Sokrates die schönen Worte:

„Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
Gelassen hingestützt auf Gratien und Musen,
Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,
Mit freundlich dargebot'nem Busen
Vom sanften Bogen der Nothwendigkeit.“

Zum Gedächtniß Spinoza's.

(An seinem zweihundertjährigen Todestage gesprochen an der Universität Zürich.)

An zahlreichen Orten, hier in engeren, dort in weiteren Kreisen, sind heute andächtige Gemeinden zusammengetreten, um in weihevollem Ernst einen Heiligentag der Wissenschaft zu begehen und das Andenken eines Mannes zu ehren, der mit dem wunderbaren Zauber seiner Ideen so Vielen Geist und Herz gefangen genommen hat; es ist Baruch Spinoza, der einsame Denker, der Märtyrer der Wissenschaft. Zwei Jahrhunderte sind heute verflossen, seit in stiller Kammer, fast freundlos und unbeweint, sein edler Geist zur Ruhe ging — kaum mehr als ein Jahrhundert ist es her, daß aus dem Grabe verständnißloser Verachtung seine Gedankenwelt auferstand zur vollen Glorie staunender Bewunderung: und heute treten nahe der Stätte, wo der Geächtete seine größten Schmerzen litt, Männer aller Nationen und der verschiedensten Denkrichtungen zusammen, um den Grundstein für ein Denkmal zu legen, welches ihn den Blicken der gerechteren Nachwelt zeigen soll. Zwar mag es Manchem wider das Gefühl sein, daß man gerade diesen Mann, dessen ganzes Wesen aufging in zarte, scheue Zurückgezogenheit, nun auf den offenen Markt der volksbelebten Hauptstadt und mitten in das vielbewegte Treiben der Tagesinteressen stellen will, das er verachtete, weil er es durchschaute: aber willkommen muß

einem Jeden der Anlaß dieses Tages, sein, um sich die mächtigen Züge dieses Antlitzes neu zu beleben, welches näher oder ferner einmal vor Jedem aufgetaucht ist, der das Ringen des Menschengeistes nach voller und höchster Erkenntniß betrachtet hat.

So gut wie nur irgend einer der Heroen der menschlichen Denkarbeit ist Spinoza der leuchtende Beweis dafür, daß es keine wahre Genialität und keine höchste Entfaltung geistiger Kräfte giebt ohne die Größe des Charakters. Wenn die Geschichte der Philosophie immer mit einer gewissen Feierlichkeit bei dem Namen Spinoza anhält und über seine Bedeutung mit besonderer Vorliebe sich ergeht, so rührt das vor Allem daher, daß bei ihm ebenso sehr der Mensch unser Herz gewinnt, wie der Philosoph unsern Geist fesselt; und es ist weniger der Reiz des Tragischen in seinem Geschick, welches er mit Manchem theilt, als vielmehr der ergreifende Eindruck wahrer innerer Größe, worauf dies allgemeine Interesse an seiner Persönlichkeit beruht. Wenn die lautere Klarheit seiner Gedanken noch durch Etwas übertroffen werden kann, so ist es durch die fleckenlose Reinheit seines Charakters; in ihm ist kein Winkel, in den sich die Lüge verkriechen kann, und Alles, was er thut, was er lebt, was er lehrt, trägt an sich den Stempel reinster Wahrhaftigkeit und vollster Ueberzeugtheit. Jene innere Sicherheit, welche sich in der „mathematischen Gewißheit" seiner philosophischen Ueberzeugung ausprägt, stammt zugleich aus dem Charakter, der fest in sich gegründet, mit ruhiger Milde durch das Leben geht. Diese innerliche Festigkeit aber erwächst nur daraus, daß sich alle Kräfte einer ganzen Lebensarbeit mit klarem Bewußtsein auf Ein großes Ziel hinrichten, und jene nach allen Seiten strahlende Wahrhaftigkeit wurzelt eben darin, daß es ihm von Jugend auf voller und heiliger Ernst war um die Wahrheit. Die Arbeit des Denkens

war ihm Pflicht und Seligkeit zugleich, die Wissenschaft war ihm Religion. Aber noch in anderer Bedeutung gilt das Letztere: religiös im eigensten Sinne des Wortes sind alle Motive seines Nachdenkens; ein tief religiöses Bedürfniß, in den Glaubenslehren der positiven Religionen unbefriedigt, ist der psychologische Untergrund all seines wissenschaftlichen Strebens; und wie sein ganzes Denken ein Suchen nach Gott ist, so stellt sich seine Philosophie in ihrer abgeschlossenen Gestalt dar als eine großartige Anschauung der Gottheit: er ist ein „gotttrunkener Mann“.

Dies ist der wahre Mittelpunkt von Spinoza's Wesen, und hierher liefen alle Fäden seiner Entwickelung zusammen, hier einigten sich die mannichfaltigen Elemente seiner Bildung: hierin bewährt er auch die Abstammung von einer Nation, welche die leidenschaftliche Intensität ihres Gottbewußtseins durch die Jahrhunderte als den werthvollsten ihrer Schätze gehütet hatte. Allein die theologische Bildung seines Volkes, welche der junge Spinoza auf der von den portugiesischen Juden in Amsterdam gegründeten Rabbinenschule in sich aufnahm, war durch eine Reihe historischer Einflüsse mit mannichfachen fremden Elementen versetzt. Wenn er neben dem Studium des Pentateuch, der Propheten und des Talmud sich in die labyrinthischen Gänge der kabbalistischen Weisheit begab, so trat ihm jene mystisch-ekstatische Erhebung zur unendlichen Gottheit entgegen, welche von den Neuplatonikern her sich in die Geheimlehren der drei monotheistischen Religionen des Mittelalters ergossen hatte; wenn er andererseits sich mit den großen Scholastikern des jüdischen Mittelalters, einem Maimonides, Gersonides, Chasdai Creskas beschäftigte, so begegnete er theilweise denselben Einflüssen, noch mehr aber den klareren Gedankengängen des Aristoteles; und so mannichfach diese Lehren sonst auseinander gehen mochten, so waren sie doch alle von dem Grundgedanken beherrscht, daß die Einheit mit Gott, welche

das Ziel der Gottesliebe ist, nur gewonnen werden könne durch die Erkenntniß der Gottheit, durch die gedankenvolle Vertiefung in die Geheimnisse seines Wesens. Diese contemplative Gottesliebe ist der Grundzug in Spinoza's Charakter geworden; sie bildet den mystischen Hintergrund seines Philosophirens. Sie war es, deren ungestillte Sehnsucht ihn der formalen Stabilität des religiösen Cultus entfremdete und über den engen Kreis traditioneller Vorstellungen hinausführte. Und für den, der aus den vier Wänden heimischer Gedanken in die weite Welt hinausschauen wollte, bot die Zeit des Lockenden genug. Der europäische Völkerfrühling, den man die Renaissance nennt, hatte allüberall frische, lebenskräftige Keime getrieben, und vor Allem in den Niederlanden selbst, der Heimat des Philosophen, herrschte auf allen Gebieten fruchtbare Regsamkeit; hier löste der freie Contact der Gegensätze die gebundenen Kräfte gewaltig aus, und alle Bewegungen der Zeit fanden hier einen mächtigen Wiederhall. Die neue Naturwissenschaft, welche das ganze Zeitalter mit Begeisterung ergriff, wurde hier eifrig betrieben. Der glänzende Scharfsinn mathematischer Untersuchungen, wie der stille Ernst beobachtender und experimentirender Forschung, fanden hier gleich lebhafte Förderung, und die zusammenfassende und phantastisch zum Höchsten greifende Kühnheit philosophischer Betrachtungen hatte auch hier die besten Geister ergriffen. Der Wahrheitsdurst des Zeitalters klopfte an die Felsen der Natur, und frische Quellen sprudelten ihm überall entgegen: Naturerkenntniß aus dem Vollen und Ganzen, — das war das gemeinsame Ideal, welchem, wenn auch auf ganz verschiedenen Wegen, die drei großen Denker nachrangen, von denen die neuere Philosophie anhebt: Bruno, Baco, Descartes. Wenn darum Spinoza, von seinem Wahrheitsdrange getrieben, in diese reiche Welt des Forschens eintrat und ihr innerstes Wesen ergriff, so konnte bei ihm diese Richtung auf die Naturerkenntniß

nur einschmelzen in den religiösen Gedanken der Gotteserkenntniß, und indem sich beides in ihm durchdrang, mußte sich immer tiefer in ihm die pantheistische Idee der Alleinheit befestigen, welche Gott und die Natur mit Einem Blicke seelenvoller Begeisterung zu umspannen hofft. Der Pantheismus, in mancherlei theologischen Speculationen ihm schon früh nahegetreten, war für ihn die Versöhnung zwischen seinem persönlichen Gottesbedürfniß und der Liebe zur Naturerkenntniß, die seine Zeit beherrschte.

Wir können nicht mehr mit bestimmten chronologischen Daten die Reihenfolge und die Zeitpuncte bestimmen, in welchen die Elemente der zeitgenössischen Bildung in den ungewöhnlich schnellen Entwickelungsgang Spinoza's eingriffen: sicher nachweisbar ist es aus der erst in unserem Jahrhundert zu Tage gekommenen frühesten Schrift des Philosophen, dem sog. kurzen Tractat, und besonders aus den darin aufgenommenen, noch früher verfaßten Dialogfragmenten, daß die Einwirkung Giordano Bruno's mit am weitesten zurückgreift, wie sie denn auch der jugendlichen Begeisterung seines stürmischen Wahrheitsdranges innerlich am nächsten stehen mochte. Wenn aber andererseits feststeht, daß er die lateinische Bildung schon in Amsterdam und zwar in dem humanistischen Kreise des Arztes Franz van den Ende erhielt, so können auch die philosophischen Anschauungen dieses Kreises, dessen Freisinnigkeit später berüchtigt wurde, nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben sein. Hier lebte man nun vor Allem ganz in der von Descartes ausgegangenen und bekanntlich in den Niederlanden am lebhaftesten sich ausbreitenden Bewegung; der Arzt Ludwig Meyer, ein eifriger Cartesianer, vielleicht auch Oldenburg, welche wir später im persönlichen und brieflichen Verkehr mit Spinoza finden, standen diesem Kreise nahe, und namentlich durch den Ersteren wurde er in naturwissenschaftliche, speciell in mechanische, optische und

physiologische Studien eingeführt, deren Spuren, obwohl er niemals mit diesen Kenntnissen geprunkt hat, uns überall in seinen Schriften entgegentreten; wir dürfen annehmen, daß Männern solcher Richtung auch Bacon's Lehren nicht fremd waren und daß — was für Spinoza's Entwickelung wichtiger war — die um das Jahr 1650 herum erscheinenden Werke von Hobbes in diesen Kreisen lebhaft besprochen wurden. Welches nun aber auch diese Einflüsse gewesen sein und wie weit sich unter denselben die eigenen Ueberzeugungen Spinoza's befestigt haben mögen, so viel steht fest, daß er, so genährt, das enge Kleid des nationalen Glaubens schnell auswuchs und jene Conflicte heraufbeschwor, die zu einer Ausstoßung aus der Synagoge führten. Aus der neidischen Mißgunst der Genossen, welcher geistige Ueberlegenheit niemals entgeht, und aus der argwöhnischen Gereiztheit der Lehrer ballten sich die ersten Wolken des Gewitters zusammen, welches dann, nachdem er alle entehrenden Anträge von sich gewiesen, von Haß und Fanatismus geschwängert, den Bannstrahl auf ihn schleudern sollte. Aus dem Protest, den der vierundzwanzigjährige Philosoph dagegen schrieb, ist, wie es scheint, später der theologisch-politische Tractat hervorgewachsen, in welchem er mit den beiden Mächten seines inneren Lebens, der Religion und der Wissenschaft, abrechnet und ihre Grenzen gegen einander bestimmt. Zwar ist es gewiß nicht zu verkennen, daß darin zahlreiche Gedanken der großen jüdischen Theologen verwerthet sind und als Studien dem Werke direct zu Grunde liegen, und auch das ist nicht zu leugnen, daß Spinoza in begreiflicher Erregtheit gegen die Feinde seiner Ruhe die leise Abhängigkeit von der jüdischen Theologie, in welcher er sich noch immer befand, weiter, als er berechtigt war, von sich zu weisen suchte: aber mit dem Grundgedanken dieses Buches steht er doch völlig frei und selbständig in origineller Größe da, und der radicale Einschnitt, welchen

er zwischen der Religion und der Wissenschaft macht, indem er dem religiösen Dogma allen Erkenntnißwerth abspricht, um ihm desto ungehemmter die moralische Wirksamkeit zu eröffnen — der ist seine eigenste That. Für jenes Evangelium einer Religion, welche keine Erkenntniß geben, sondern nur sittliche Menschen erziehen will, jenes Evangelium einer Religion der Moralität, welches Lessing und Kant verkündet haben, ist Spinoza der Johannes — der Prediger in der Wüste.

Allein es war nur die positive Religion mit ihrem Dogma, welche er so der Wissenschaft gegenüber in ihre Schranken zurückwies: das wahrhaft und tief religiöse Bedürfniß der reinen, gewissen Gotteserkenntniß blieb nach wie vor der treibende Grund seines eigenen wissenschaftlichen Lebens, und der Mann, der Glauben und Wissen so weit wie nur je Einer von einander geschieden, blieb doch selbst ein lebendiges Zeugniß davon, wie beide in der wahren und lauteren Religiosität eine gemeinsame Wurzel haben können. Den besten Beweis davon bildet die unvollendet gebliebene Abhandlung über die richtige Ausbildung des Denkens, welche, als Einleitung in seine Philosophie gedacht und in der Darstellungsweise durchaus von den Meditationen Descartes' abhängig, in der Form eines Selbstbekenntnisses die letzten Triebfedern seines Denkens bloslegt. Von den einzelnen Gütern des Lebens, die schon in ihrem Wechsel ihre Werthlosigkeit zeigen, steigt die Betrachtung auf zu dem höchsten, dem einzig wahren Gut, der ewigen All-Einheit Gottes, und sie zeigt, wie der Mensch dies höchste Gut nur erreichen kann durch die richtige Methode der Erkenntniß. „Denke richtig: und du wirst selig sein in der Erkenntniß Gottes" — das ist die Weisheit Spinoza's. Darum durfte er sein fertiges System, das schon in seinem dreißigsten Jahre im handschriftlichen Entwurf unter den Mitgliedern jenes Amsterdamer Kreises bekannt war, seine „Ethik" nennen, obschon es mit den

moralisirenden Betrachtungen, denen man sonst durch diesen Namen wissenschaftlichen Werth zu geben suchte, gar wenig Aehnlichkeit besitzt: denn die wahre Erkenntniß der Gottheit, die er in diesem Werke niederlegen wollte, war für ihn die Lösung der höchsten sittlich-religiösen Aufgabe. Seine Philosophie ist, wie sich später die Fichte'sche genannt hat, eine Anweisung zum seligen Leben.

Allein aus diesem Bedürfniß, welches Spinoza zu seiner Philosophie führte, erklärt sich noch nicht im geringsten die eigenthümliche und gewissermaßen fremdartige Gestalt, welche seine Lehre in der Befriedigung desselben angenommen hat: und die geschichtliche Forschung muß deshalb dem Ursprung dieser Eigenthümlichkeit genauer nachgehen. In der verschiedensten Weise hat sie diese Frage zu lösen gesucht [1]). Daß die Liebe zur Gottheit alle seine Gedanken trägt, ist für die Erklärung seiner Ethik ebenso unzureichend, wie es richtig ist; und es ist deshalb gleichgiltig, ob man die Abstammung dieses Grundgedankens bei den Juden oder bei den Christen sucht, oder ob man — an sich durchaus richtig — darauf hinweist, daß dieser Gedanke beiden Religionen gemeinsam ist. Derjenigen philosophiegeschichtlichen Auffassung, welche die Entwickelung am Leitfaden der Idee zu construiren oder zu reconstruiren suchte, lag die Ableitung aus dem cartesianischen Systeme am nächsten, und die Substanzenlehre beider Philosophen bot dazu willkommene Handhabe. Descartes hatte neben der absoluten Substanz denkende und ausgedehnte Einzelsubstanzen anerkannt: Spinoza löste die letzteren in Modi der all-einen Substanz auf und verwandelte Denken und Ausdeh-

1) Es sei hier ein für allemal bemerkt, daß der Bestimmung dieser Rede gemäß die Verweisung auf die zahlreiche Literatur, auf welche sie sich in einzelnen Puncten stützt oder bezieht, natürlich unterbleiben, resp. ihre Kenntniß vorausgesetzt werden mußte.

nung in die beiden Attribute derselben; das Zwischenglied schien der Occasionalismus zu bilden, welcher den Einzelsubstanzen bereits eine der wesentlichsten Eigenschaften der Substantialität, die causale Wirksamkeit, raubte, um sie allein in die Gottheit zu verlegen. Allein der Entwurf der Ethik ist älter als die ältesten Schriften der Occasionalisten, und so war der Uebergang aus dem cartesianischen Theismus in den Pantheismus Spinoza's wiederum unvermittelt. Und der Pantheismus schien doch das Wesen der spinozistischen Lehre so sehr auszumachen, daß Vielen noch heute Spinozismus und Pantheismus für gleichbedeutend gilt. So sah man sich denn nach pantheistischen Einflüssen um, und die Einen meinten Spinoza aus der Kabbala, die Anderen aus Bruno erklären zu sollen. Auch das genügt nicht: denn „Pantheismus" ist nicht sowol eine Problemlösung, als ein Problem. Wenn dem gewöhnlichen Bewußtsein der Gedanke, daß Gott und Welt Eins seien, als eine Antwort erscheint, — dem Philosophen ist es nur eine Frage, und zwar diejenige, wie nun diese Einheit gedacht werden solle, und Pantheismus ist deshalb gar keine Kategorie zur Classification metaphysischer Systeme, sondern wird dazu erst durch ein Beiwort, in welchem die Beantwortung der Frage nach dem Verhältniß der Welteinheit zur Vielheit der Dinge ausgedrückt wird. Nun hat aber die Lehre Spinoza's mit jenem emanatistischen Pantheismus, der, von den Neuplatonikern stammend, das Wesen der kabbalistischen Phantasmen ausmacht, auch nicht das Geringste zu thun, und der Umstand, daß beide Lehren eben Pantheismus sind, ist so gleichgiltig, daß man von allen Bildungselementen Spinoza's dies wol als das werthloseste bezeichnen darf. Auch die Verschmelzung des Pantheismus mit dem Naturalismus, die Verknüpfung der Gottesidee mit dem Gedanken der all-einen wirkenden Naturkraft ist zwar sicher ein bedeutender Factor in der Entstehung seines Systems,

aber sie erschöpft die Charakteristik desselben nicht: denn dieselbe Verschmelzung ist eben bei Bruno vorhanden, ja sie ist für Spinoza vielleicht hauptsächlich durch ihn vermittelt, und doch besteht ein himmelweiter Unterschied zwischen beiden Systemen.

So lassen sich denn wohl die mannichfachsten Beziehungen Spinoza's zu anderen Gedankenkreisen nachweisen oder wahrscheinlich machen: aber aus allen diesen Elementen, selbst aus der so stolz verkündeten Synthese von Occidentalismus und Orientalismus ist die specifische Eigenthümlichkeit seiner Lehre nicht zu begreifen. Die contemplative Gottesliebe, die mystische Alleinheitslehre, Giordano Bruno's naturtrunkene Gottesanschauung und die Substanzenlehre Descartes' — alles das sind zweifellos Stoffe gewesen, die in dem empfänglichen Geiste des suchenden Spinoza verarbeitet worden sind, und sie haben sich in ihm viel zu früh gedrängt, als daß man glauben dürfte, er sei jemals einer dieser Richtungen ganz als Schüler zugethan gewesen, wenn auch gewiß von diesen Elementen zeitweise das eine oder das andere prävalirt hat: aber der Spinozismus ist mehr als die Summe dieser Elemente, und es bedurfte, um ihn zu erzeugen, noch eines Ferments, unter dessen Einwirkung alle diese gährenden Stoffe zu dem klaren Gebilde seiner Ethik zusammenkrystallisiren konnten. Dies Ferment wird man nur begreifen, wenn man auf das unterscheidende Merkmal seines Pantheismus aufmerksam ist: und dieser feinste Duft des Spinozismus, dieser Charakter, der seinem Pantheismus den Stempel der Einzigkeit aufdrückt, ist, um es mit einem Worte zu sagen, derjenige der Mathematik. Die Frage des Pantheismus: „wie verhält sich die all-eine Gottheit zu den einzelnen Dingen?“ — wird von Spinoza beantwortet nach der Analogie eines mathematischen Verhältnisses, und daraus erklären sich alle Grundzüge seines Systems; diese Antwort ist es, welche seine Lehre

von jeder anderen Form des Pantheismus unterscheidet. Spinozismus ist mathemathischer Pantheismus.

Indem man nun aber weiter dem Ursprunge dieses mathematischen Elementes nachgeht, scheint wiederum Descartes der wesentliche Ausgangspunkt der spinozistischen Lehre zu sein: denn das allerdings kann keine Frage sein, daß von allen philosophischen Einflüssen, die Spinoza erfahren konnte, der des Cartesianismus der einzige war, vermöge dessen er in die mathematische Richtung hineingezogen wurde. Bestand doch die gänzliche Reform der Philosophie, welche Descartes anstrebte, nur darin, daß er dieselbe in eine Universalmathematik verwandeln wollte, und wenn somit das Entscheidende in der Charakteristik des spinozistischen Pantheismus die mathematische Richtung desselben ist, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Spinoza auf den Werth der Mathematik für die Philosophie durch den Einfluß Descartes' aufmerksam geworden sein muß. Ob sich aber dieser Einfluß sehr viel weiter erstreckt hat, muß um so zweifelhafter werden, je mehr man bedenkt, wie weit die Weltanschauungen beider Männer gerade in Bezug auf die wesentlichsten Puncte auseinander gehen, und je mehr man sich klar macht, welch' eine verschiedene Rolle in beiden Systemen das mathematische Denken spielt. In der That hat dasselbe für den Spinozismus nicht nur einen viel ausgebreiteteren, sondern auch einen ganz andersartigen Werth, und wenn deshalb auch die Anregung zu einer mathematischen Behandlung der gesammten Philosophie für Spinoza sicher nur von Seiten des Cartesianismus gekommen ist, so besteht doch die schöpferische Originalität Spinoza's in der völlig neuen und durchaus einzig dastehenden Art und Weise, in welcher er aus dem mathematischen Princip heraus das tiefste Problem seines Denkens zu lösen unternahm.

Descartes hatte weniger eine unmittelbare Anwendung der

mathematischen Methode auf die Philosophie geplant, als in dem wissenschaftlichen Character der Mathematik ein Ideal gesehen, welchem alle übrigen Wissenschaften, voran die Philosophie, nachzustreben hätten: die Klarheit und Deutlichkeit ihrer Erkenntnisse, die Sicherheit und Zweifellosigkeit ihrer Beweise sollten als Vorbilder für alles Denken gelten. Der schematischen Copie der geometrischen Methode dagegen, wie sie Spinoza später anwendete, war er durchaus abhold und unterzog er sich nur einmal gelegentlich und versuchsweise auf Ansuchen seiner Freunde: einerseits blieb er sich des Unterschiedes zwischen abstracter Begriffsthätigkeit und mathematischer Entwickelung und der Gefährlichkeit seiner Verwischung immer bewußt, andererseits war sowol sein Denken als auch seine Darstellung — analog der Bedeutung, welche er in der Geschichte der Mathematik selbst einnimmt — wesentlich analytisch und hätte deshalb nur gezwungen sich in die Form der synthetischen Beweismethode umsetzen lassen. Wie anders Spinoza in dieser Beziehung dachte, geht schon äußerlich daraus hervor, daß er diese Umsetzung nicht nur in seiner Darstellung der cartesianischen Philosophie vollzog, sondern auch seine eigenen Gedanken in diese schwerfällige Form preßte. Denn darüber kann natürlich kein Zweifel bestehen, daß die ganze schwere Rüstung von Definitionen, Axiomen, Lemmaten, Propositionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien auch bei Spinoza nicht die ursprüngliche Form des Forschens und Findens, sondern erst die nachgeschaffene des Darstellens und Beweisens ist, wie dies schon Descartes von den Geometern richtig erkannt hat. Aber dieser übermäßige Werth, den Spinoza auf die äußerliche Form der geometrischen Methode legte, hatte seinen tieferen Grund in dem viel innigeren Verhältniß, in welchem für ihn die mathematische Anschauung mit dem metaphysischen Denken stand. Und das ist der eigentliche Kernpunct seiner Origi-

nalität, der Springpunct seines Systems. Vielleicht gelingt es, in kurzen Worten das Wesentliche dieses merkwürdigen Gedankenganges zu skizziren.

Das höchste Gut, das Spinoza sucht, ist die wahre Erkenntniß Gottes: aber Gott ist die All-Einheit, welche die ganze Natur mit allen Einzeldingen in sich befaßt. Diesen pantheistischen Grundgedanken hat er aus all den vielen Elementen seiner Bildung eingesogen. Das System der Einzeldinge jedoch liegt in Gott nach einer bestimmten Ordnung, in den ewigen Verhältnissen des Naturgeschehens. Wenn es deshalb von Gott — in diesem pantheistischen Sinne — eine wahre, ihn völlig abbildende Idee geben soll, so muß diese Idee in derselben Weise, wie Gott selbst die Dinge in sich trägt, auch die Ideen aller Dinge in sich enthalten, und es müssen diese Ideen in derselben Ordnung aus der Gottesidee hervorgehen, in welcher die wirklichen Dinge aus der Gottheit quellen. Dies Ideal der Erkenntniß — die schärfste Fassung der pantheistischen Frage, die je aufgestellt worden ist — entwickelt Spinoza in dem Tractat über die richtige Ausbildung des Denkens. Seine pantheistische Sehnsucht nach Gotteserkenntniß verlangt eine Form des Denkens, nach welcher sich aus der Gottesidee allein alle anderen Erkenntnisse entwickeln sollen, wie in der Wirklichkeit alle Dinge aus der Gottheit hervorgehen. Es ist das letzte Problem der platonischen Philosophie, welches klar und deutlich auch vor Spinoza schwebt: das Ideal eines Systems der Ideen, welches seinen Ursprung allein in der höchsten Idee, derjenigen der Gottheit, hat. Zugleich ist jene Aufgabe, welche sich Spinoza stellt, der absolute Ausdruck aller deductiven Philosophie, welche in einem allenthaltenden Grundgedanken und in den formalen Operationen des Denkens die ausreichenden Mittel zur Erzeugung alles Wissens zu besitzen glaubt. Das Problem des Pantheismus verdichtete sich deshalb für Spinoza zu der

Frage, welches diese Operation des Denkens sei, durch welche aus der Idee der Gottheit alle Erkenntniß erzeugt werden sollte: und an dieser Stelle seiner Entwickelung war es, wo Spinoza den cartesianischen Gedanken, die Philosophie durch die Mathematik zu reformiren, in einer durchaus originellen und großartigen Weise aufnahm. Eine bedeutsame Parallele bietet sich für diesen Proceß in der letzten Phase des platonischen Denkens dar; so dunkel unsere Nachrichten über dieselbe sind, so ist uns von ihrer allgemeinen Tendenz doch so viel klar, daß Platon, um das System der Ideen deductiv zu entwickeln, auf die rein begrifflichen Operationen verzichtete und an ihrer Stelle den Schematismus der pythagoreischen Zahlentheorie ergriff und mit seinen Ideen zu durchdringen suchte. Auch Spinoza konnte nicht hoffen, sein Problem durch die syllogistische Methode zu lösen: seit Bruno, seit Sanchez, seit Baco, seit Descartes war man von ihrer Unfruchtbarkeit völlig überzeugt. Und so blieb ihm nur die synthetische Methode der Mathematik übrig, wenn die Aufgabe des Pantheismus auf dem deductiven Wege zu lösen gelingen sollte. Es entspricht dem verschiedenen Charakter antiker und neuerer Mathematik, daß, wo Platon das arithmetische Schema der Pythagoreer wählte, sich Spinoza das geometrische aufdrängte. In der Mathematik des Raumes fand er die Analogie, nach der sich sein Pantheismus gestaltete. Das ist das Geheimniß seiner Philosophie, und die „geometrische Methode" ist für ihn mehr als ein Name, mehr auch als ein äußerer Apparat des Beweises, sie ist der innerste Character des ihm und ihm allein eigenthümlichen Pantheismus. Denn da er — der echteste der Dogmatiker im kantischen Sinne — von der Meinung ausging, daß die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen identisch sei mit demjenigen der Dinge, so verwandelte sich ihm, indem er aus der Idee der Gottheit nach mathematischer Synthesis diejenigen aller Dinge entwickeln zu können

meinte, auch die reale Beziehung der all-einen Gottheit zu den einzelnen Dingen in ein geometrisches Verhältniß, und die mathematische Methode setzte sich ihm in eine metaphysische Weltauffassung um. Die „mathematische Folge" ist das Stichwort des Spinozismus, und der Zusammenhang mathematischer Sätze gilt ihm eo ipso für die reale Beziehung der Dinge.

Hierin besteht der specifische Character der spinozistischen Philosophie; dies ist der eigenthümliche und befremdende Hauch, der uns aus seiner Ethik anweht. Ebenso schattenhaft, wie dem Aristoteles jene letzte Phase des platonischen Denkens erschien, berührt uns dieser geometrische Pantheismus Spinoza's. Er wirkt um so wunderbarer, in je grellerem Gegensatz er zu der mystischen Sehnsucht steht, welche die psychologische Triebfeder von Spinoza's Denken bildet. Die tiefe Bewegung eines gotterfüllten Gemüthes spricht sich in der trockensten Form aus, die zarte Religiosität erscheint im starrenden Panzer festgeketteter Schlußreihen, und die warme Gottesliebe projicirt sich in eine Anschauung, für welche die Welt Blut und Saft verloren hat und nur noch ein Reich nebelhafter Schemen bildet. Darin eben besteht das Einzige in Spinoza's Entwickelung, daß das Eigenthümliche seiner Weltauffassung aus einer Methode hervorgegangen ist. Auf dem Boden der pantheistischen Gott-Natur-Lehre, den er mit zahlreichen Denkern, vor Allem seines Jahrhunderts, theilt, ergreift er die geometrische Methode, die ihm in Descartes entgegentritt, und indem er sie mit rücksichtsloser Consequenz zu Ende denkt, entwirft er aus ihr seine Metaphysik.

Aus dieser eigenthümlichen Verschmelzung der Gedanken begreifen sich alle diejenigen Züge seiner Lehre, welche ihn von sämmtlichen übrigen Denkern vor und nach ihm so scharf unterscheiden. Alle seine anderen Lehren finden sich vorher oder nachher wieder: der geometrische Gesammtcharakter der Weltanschauung gehört ihm allein.

Zunächst bedingt diese Methode die eigenartige Ausgestaltung des Begriffs, mit dem sein Denken anhebt. Seine Gottheit ist für die Welt nichts Anderes, als der Raum für die geometrischen Figuren und Verhältnisse. Wie deshalb der Geometer von der Anschauung des Raumes ausgeht und aus ihr alle seine Erkenntnisse ableitet, so beginnt Spinoza mit der Anschauung Gottes: die Intuition, welche ihr Object unmittelbar ergreift, ist ihm die höchste, der Gottbetrachtung allein angemessene Erkenntnißart. Wie ferner alle geometrischen Formen durch den Einen Raum bedingt und nur in ihm möglich sind, so erscheinen bei Spinoza alle einzelnen Dinge nur als Gestalten in der einzigen göttlichen Substanz. Sie ist das einzige Wesen und trägt die Möglichkeit aller Existenzen in sich, und wie die räumlichen Formen und Gesetze Nichts sind ohne den Raum, der sie trägt, so die Dinge Nichts ohne die Gottheit, in der sie sind und durch die sie begriffen werden. Und gerade wie beim geometrischen Raum die Einheit identisch ist mit seiner Einzigkeit, so schließt auch für Spinoza die Substantialität Gottes diejenige aller anderen Dinge aus. Die spinozistische Substanz ist der metaphysische Raum für die Dinge. Aber der geometrische Raum, als solcher und für sich allein angeschaut, ist der leere, und so ist auch die spinozistische Gottsubstanz die absolute Leere; sie ist inhaltlos, qualitätslos, die bloße Hypostasirung einer logischen Kategorie — das metaphysische Nichts. Das ist die Kritik des Spinozismus, welche dem dialectischen Spiel in dem weltbekannten Anfang der Hegel'schen Logik zu Grunde liegt. Das Urbild für die Gottheit Spinoza's ist der Raum; nach Abzug der sinnlichen Bestimmungen bleiben die leeren Formen seiner Substanz übrig, und so wenig als der Raum die materielle Wirklichkeit, so wenig ist die spinozistische Substanz die metaphysische.

Und aus diesem inhaltslosen Gott soll nun „nach mathe-

matischer Folge" die Fülle der Qualitäten und der Dinge hervorgehen; hierin ist Spinoza der Typus und zugleich die Rechenprobe der bloßen Deduction, und mit vollem Rechte ist mit Anspielung auf eine biographische Notiz diese Absicht seines Denkens mit dem Weben der Spinnen verglichen worden. Sobald man aber näher zusieht, zeigt sich sehr bald, daß das „lediglich aus sich selbst herausspinnen" auch hier nur scheinbar ist. Denn nachdem in der Lehre von den unendlichen Attributen nur die Forderung aufgestellt worden ist, daß die unendliche Gottheit alle Qualitäten in sich trage, werden die beiden der menschlichen Erkenntniß zugänglichen Attribute, Denken und Ausdehnung, nicht sowol aus dem Wesen der Substanz abgeleitet — weil dies eben durchaus unmöglich wäre —, sondern vielmehr empirisch und mit historischer Anknüpfung aufgenommen. Hier schon rächt sich die verschmähte Erfahrung an diesem wie an jedem Vertreter einer rein deductiven Philosophie; denn stillschweigend nimmt er, wie es jeder thun muß, in den scheinbar so stolz einherschreitenden Proceß der Synthesis dieses empirische Element auf: die Deduction ist unterbrochen. Nachdem aber einmal diese beiden Attribute constatirt worden sind, geht Spinoza folgerichtig aus dem Gedanken der Allgegenwart der absoluten Substanz zu jener Lehre von dem Parallelismus der Attribute über, welche historisch so überaus wirksam sein sollte. Derselbe Gedanke kehrt bei Leibniz wieder, nachdem der spinozistische Allgott in die unendliche Menge der Monaden gesplittert ist, und ein merkwürdig ähnliches Verhältniß wie zwischen Spinoza und Leibniz wiederholt sich gerade in dieser Beziehung zwischen der Grundanschauung der Identitätsphilosophie, welche Reales und Ideales als die beiden parallelen Reihen aus dem Absoluten herleiten wollte, und der modernsten naturphilosophischen Speculation, welcher an jedem Puncte des Universums Bewegung und Empfindung als Parallelprocesse

gelten. Uebrigens bot dieser Parallelismus schon für Spinoza, namentlich in psychologischer Beziehung (z. B. in der Erklärung des Selbstbewußtseins), eine Reihe von Schwierigkeiten dar, welche ihn, wie man aus seiner Correspondenz wahrscheinlich gemacht hat, in seinen letzten Jahren zu einer höchst interessanten Umbildung seiner Attributenlehre zu führen begann: der Kernpunct davon scheint der gewesen zu sein, daß er die Ausdehnung als das ursprüngliche Attribut der Gottheit auffassen und auf ihr die unendliche Reihe der übrigen derartig aufbauen wollte, daß in jedem folgenden sich der Proceß des vorhergehenden in anderer Weise gewissermaßen spiegeln und potenziren und auf diese Weise der absolute Parallelismus sämmtlicher Attribute sich begreifen lassen sollte.

Doch die Attribute sind bei Spinoza nur das Mittelglied zwischen der Substanz und ihren Modis, den einzelnen Dingen, und in deren Verhältniß zur Gottheit liegt nun das Hauptinteresse an dem geometrischen Character des spinozistischen Pantheismus. Denn wenn die einzelnen Dinge nicht wahrhaft *sind*, so können sie nur *werden*, und von Platon bis zu Hegel ist das Hauptproblem jeder monistischen und deductiven Philosophie die Erklärung des Werdens, des Hervorgehens der Dinge aus Gott. Und hier tritt für Spinoza an die Stelle des metaphysischen Geschehens die „mathematische Folge". Wie aus dem Wesen des Raumes alle geometrischen Formen und Verhältnisse, so *folgt* aus dem Wesen Gottes die gesammte Welt der Dinge und ihrer Gesetze; sie folgt mit absoluter, unvermeidlicher, willenloser Nothwendigkeit, und damit fallen Freiheit, Zufall, Zweckthätigkeit für den Spinozismus zu leeren Wahngebilden dahin; sie folgt nicht als zeitliche Succession, sondern als ewige Bedingtheit, und damit verlangt Spinoza, daß die wahre Erkenntniß die Dinge begreifen soll als eine ewige Folge aus dem Wesen Gottes, daß sie ein Denken sein

soll sub specie aeternitatis. Aber so wenig als der Raum die wirkende Ursache des Dreiecks oder der Gleichheit der drei Dreieckswinkel mit zwei Rechten, so wenig ist die spinozistische Gottsubstanz die reale, wirkende Ursache der Dinge. Auch hier ist aus dem Gedanken Spinoza's das lebendige Wesen der Causalität herausgefallen und nur ihr leeres Schema übrig geblieben; seine natura naturans ist nicht mehr die wirkende Naturkraft Bruno's, sondern nur noch der leere Raum, in welchem sich — man weiß nicht wie — Linien, Flächen und Körper construiren und wieder verwischen. An dieser Stelle setzte Leibniz in voller Opposition seinen Begriff der Substanz als der wirkenden Kraft dem todten Schematismus Spinoza's entgegen. Allein wenn wir nun Spinoza's Ethik fragen, wie denn aus dem Wesen der Gottheit die einzelnen Dinge folgen, so läßt sie uns völlig im Stich; sie behauptet fortwährend, daß alle Dinge die nothwendige und ewige Folge aus dem Wesen Gottes sind; aber sie vermag den Proceß dieses „Folgens" selbst nicht aufzuzeigen. Die Analogie der Geometrie sagt uns, weshalb nicht: so wenig aus der bloßen Anschauung des leeren Raumes ohne die in jedem Menschen lebendige empirische Kenntniß räumlicher Formen jemals eine Geometrie geworden wäre, ebensowenig ist aus dem leeren Alleinheitsbegriff die individuell gestaltete Welt zu entwickeln. Das ist der tiefste Sinn der metaphysischen Weltvernichtung, des Akosmismus, den man Spinoza vorgeworfen hat: in dem leeren Raum seiner Substanz sind die individuellen Dinge, welche die wirkliche Welt ausmachen, spurlos untergegangen.

Statt deshalb das Hervorgehen der Gesammtheit der Dinge aus dem Wesen Gottes wirklich aufzuweisen, begnügt sich Spinoza damit, die stricte Nothwendigkeit zu zeigen, mit welcher innerhalb des Systems der Welt die einzelnen Dinge sich gegenseitig bedingen, und hierin verfährt er dann mit Ausschluß aller Teleologie in consequenter Durchführung der mathemati-

schen Folge; von diesem Gesichtspuncte aus entwirft er seine Physik der Affecte und der Leidenschaften ebenso, wie seine Physik des Staates, erstere unter dem Einfluß Descartes', letztere in noch viel höherem Grade unter demjenigen von Hobbes. Allein auch die Art und Weise, wie er sich diese gegenseitige Bedingtheit der einzelnen Dinge vorstellt, hat einen stark mathematischen Beigeschmack; in dem Begriffe der „Determination", welcher hierbei immer die Hauptrolle spielt, gehen die Vorstellung der causalen Bestimmung und Einwirkung und diejenige der geometrischen Begrenzung unmerklich in einander über, und wie die geometrische Figur das, was sie ist, eben den Grenzen verdankt, welche sie von den anderen Figuren trennen, so bedeutet für Spinoza diese gegenseitige Bedingtheit der einzelnen Dinge wesentlich dies, daß jedes einzelne Ding das, was es ist, durch die Summe der übrigen, d. h. durch dasjenige ist, was es nicht selber ist. So hat auch der metaphysische Satz: »omnis determinatio negatio« und überhaupt die gesammte, so höchst eigenthümliche Negationstheorie des Spinozismus, welche übrigens noch bei Leibniz in der Theodicee ihre Blüthen trieb und erst von Kant in seiner Schrift über die negativen Größen überwunden wurde, — sie hat ihre Wurzeln in einer geometrischen Analogie.

Von dieser Lehre aus nimmt dann der Spinozismus die ethisch-religiöse Schlußwendung, welche allen mystischen Systemen gemeinsam ist. Alle Endlichkeit ist Mangel und Unvollkommenheit, denn sie ist Negation: jedes endliche Ding ist positiv, insofern es die Substanz in sich trägt; es ist negativ, insofern es nicht selbst die Substanz, insofern es durch andere Dinge „determinirt" ist. Diese Begriffe der Positivität und Negativität nimmt Spinoza aus den in vielen Linien fortgepflanzten Lehren des Aristotelismus in der Verschmelzung mit denjenigen der Activität und Passivität auf und entwickelt aus

ihnen in der psychologisch-ethischen Anwendung seine schöne Theorie von der Ueberwindung der Leidenschaften durch das Denken. Da aber alle Vervollkommnung des Endlichen nur in dem Ueberwinden der Negation und in der Entwickelung des Positiven besteht, und da Gott die einzige und die ganze Positivität ist, so bedeutet dieses Ideal der Vervollkommnung für Spinoza nichts Anderes, als das Aufgehen des Geistes in Gott. So entspringt jene Lehre von dem amor intellectualis quo deus se ipsum amat, von der Hingabe des denkenden Geistes an Gott, worin derselbe seine Freiheit und seine Seligkeit findet, und welche doch Nichts weiter ist, als das Wirken Gottes in ihm. Es ist ein wundersam ergreifendes Gefühl, zu sehen, wie sich Spinoza aus den grauen, nebelhaften Abstractionen seines mathematischen Systems wieder in diese volle Sonnengluth seines Gottgefühls emporringt, wie er mit der letzten „Folge" seiner geometrischen Methode das Geheimniß seines eigenen Herzens ergreift und jenem Denktriebe, der ihn im Innersten bewegt, einen systematischen Ausdruck giebt. Wenn dieser Gedanke, daß der Trieb, Gott zu schauen, die Gotteskraft in uns ist, seiner „Weisheit letzten Schluß" bildet, so sehen wir ihn — den sonst so einzig und fremd Dastehenden — einig mit dem philosophischen und religiösen Denken eines Jahrtausends, an dessen Ende er steht; und gehen wir dem philosophischen Ursprung dieses Gedankens nach, so finden wir in zahllosen Wandlungen immer wieder — den platonischen ἔρως. Hatte den Trieb feuriger Jugendbegeisterung, mit dem Platon diesen Gedanken erfaßte, Aristoteles in die ruhige Betrachtung des νοῦς ποιητικός zu verklären gesucht, so gaben ihm die Zeiten religiöser Sehnsucht und vor Allem die Speculationen der Neuplatoniker den taumelnden Schwung religiöser Extase, und von da an mischen sich diese drei Formen in mannichfacher Weise durch alle Philosophien des Mittelalters hindurch, bis dieser

Gedanke, neu belebt und von tiefem Gefühle beseelt, in allen mystischen Anfängen des neueren Denkens hervorbricht; er begegnet uns in dem „Funken" des Meister Eckhart, in der Gottebenbildlichkeit Jakob Böhme's — er ist jener eroico furore, welcher Giordano Bruno's unstätes Leben durchpulst — er ist zu klarer Anschauung abgeklärt in dem amor intellectualis Spinoza's.

So vollendet sich die spinozistische Philosophie in der tiefen und weihevollen Erfassung desselben Gedankens, der als eine ungelöste Sehnsucht im Anfang seines Denkens stand und ihm sein Geschick bereitete. Die Symphonie seiner Gedankenentwickelung klingt in ihren Grundton aus, in den religiösen; die denkthätige Liebe zum Weltgott ist das reiffste Product seiner Philosophie, ebenso wie sie deren Grund und Anfang war. Und damit stehen auch wir wieder am Anfang unserer Betrachtung, welche von der Identität seines Geistes und seines Characters ausging und nun diejenige seines Lebens und seiner Philosophie begriffen hat. Von keinem Philosophen hat es je in höherem Grade gegolten, daß er lebte, was er lehrte; jene gotttrunkene Liebe, die seine Gedanken trägt, weht auch durch sein Leben. Er denkt Gott — und die Welt schwindet ihm in wesenlosen Schein; er will Gott — und die Dinge der Welt verschwinden aus seiner Begierde. Es erfüllt ihn nur die eine Leidenschaft des Denkens; er will nur Gott erkennen, und die Welt ist ihm Nichts. Er will nichts von ihr als das Eine: »noli turbare circulos meos!« Wohl liegt darin ein Egoismus des Denkens, ein Mangel realer Lebenskraft; aber er wächst bei Spinoza hervor aus der Tiefe der Erkenntniß, daß die Begierden und Leidenschaften der Welt den Blick des Auges, das den Glanz der Gottheit erfassen will, nur trüben können, und daß die Seele, welche Raum haben soll für die reine Gottesliebe, frei sein muß von jedem anderen

Wunsche. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“: das ist das Thema für das Leben dieses „Atheisten“, und die Ausführung davon sind jene Eigenschaften stiller Bedürfnißlosigkeit, sorgloser Unabhängigkeit, lauterster Uneigennützigkeit, welche wie die reinliche Poesie niederländischen Stilllebens über seinem inneren und äußeren Dasein weben. Darum finden wir bei ihm keine andere als die nothdürftigste practische Thätigkeit; scheu zieht er sich von der großen Welt zurück; er lehnt es ab, seine Philosophie auf dem Katheder zu dociren, und nach der ersten trüben Erfahrung, welche ihm den Wankelmuth auch Derer, die sich seine Freunde zu nennen wünschten, deutlich genug zeigte, verschiebt er selbst die Wirksamkeit seiner Schriften auf die Nachwelt. Es ist in dieser reinen Selbstgenügsamkeit keine Spur von der unruhigen und leidenschaftlichen Hast des Reformatorenthums, denn es mangelt ihm die Einbildung, „er könne was lehren, die Welt zu bessern und zu bekehren“; es ist Nichts darin von der fadenscheinigen Gemeinnützigkeit, welche ihm vielleicht die Verhältnisse seiner Zeit und seines Landes nahe gelegt hätten; und er, der auf dem festen Boden der Religion den Religionen so frei gegenüberstand, wie nur irgend Jemand, besaß Nichts von dem unreifen Proselytenthum des Unglaubens, das spätere Geschlechter gesehen haben; denn es fehlte ihm vor Allem jenes Pharisäerthum des Unglaubens, das in unseren Tagen grassirt und das da im knabenhaften Dünkel an seine Brust schlägt und ausruft: „Ich danke Dir, Materialismus, daß ich nicht bin wie dieser Frommen Einer!“ Nichts von Alledem ist in Spinoza zu finden, und das ist bei ihm kein Stolz und keine Menschenverachtung, sondern nur das tiefe Gefühl vollkommener Einsamkeit. Geschieden von seiner Familie und seinem Volke, ohne Freunde, keines Staates Bürger und Mitglied keiner Confession — so ist er ein ächtes Bild jener Heimathlosigkeit,

welche den Genius in dieser Welt kennzeichnet. Sein Reich ist nicht von dieser Welt — es ist die Welt der Wissenschaft; sie ist ihm das Göttliche, das Befreiende, das Erlösende, und so ist sein Leben wie seine Lehre Nichts als eine Apotheose der Wissenschaft, und er selbst ein Heros der Wissenschaftlichkeit. Daher stammt auch der tiefe Ernst, den seine Züge tragen. Kaum dürfen wir ihn Schwermuth nennen; denn ihm ist die Resignation kein Schmerz mehr. Das sind nicht die lustmüden, verzerrten Züge des modernen Pessimismus, das ist der wahre Ausdruck antiker Ataraxie; das ist auch nicht die großartige Tragik des Märtyrerthums, denn nie vielleicht, mit Ausnahme des Sokrates, hat ein Mensch das trübe Geschick des Nichtverstandenseins und der Verfolgung mit weniger Pathos getragen, als Spinoza. Von Milde und Sanftmuth ist dies Leben übergossen bis zum Tode, und jener Zug des Ernstes stammt nur aus der tiefen Wahrhaftigkeit, vor der das Spiel des Lebens vergeht: denn die Wahrheit ist der Ernst. Und daneben mischt sich in diesen Ausdruck ernster Ruhe noch ein anderer — es ist der der Arbeit, zwar nicht derjenigen, welche die Hände schwielig macht, aber doch der schwersten und zerreibendsten von allen — der Arbeit des Denkens. So steht es vor uns, dies Denkerleben, ganz der Wahrheit geweiht, und darin eben beruht die Erhabenheit seiner stillen Größe. Denn zu sterben für die Wahrheit, sagt man, sei schwer — schwerer ist es, für sie zu leben.

Immanuel Kant.

Zur Säcularfeier seiner Philosophie.

(Ein Vortrag. 1881.)

Die altehrwürdige Gewohnheit, große Abschnitte unserer Zeitrechnung zur Veranlassung für eine festliche Erinnerung an große Männer, Thaten und Ereignisse zu nehmen, legt den Jahrzehnten, in denen wir leben, viele Verpflichtungen auf. Nicht als wären wir ein sonderlich dankbares, mit dem geistigen Blick nach rückwärts gewendetes Geschlecht: aber es trennt uns eben ein Jahrhundert von der Zeit höchster Lebendigkeit deutscher Cultur, von der Zeit, wo bei uns Dichtung und Philosophie sich in ungeahnter Kraft erhoben und einander die Hände reichten, um aus Kampf und Gegensatz eine ganz neue Bildung zu erzeugen, — jener Zeit, wo Schlag auf Schlag Großes gethan, Größeres gewollt, Größtes geahnt wurde.

Wer solche Feier ernst begeht, der thut es mit getheiltem Gefühle. Die Freude erwärmt ihn, daß doch noch nicht ganz verloren ist der dankbare Aufblick zu jenen Höhen unseres nationalen Bildungslebens, von denen uns die sittlichen und intellectuellen Kräfte herabgeflossen sind, welche, zu mächtigem thatkräftigem Strome vereinigt, befruchtend und gestaltend sich über den Boden unseres Volkslebens ergossen haben. Doch daneben tritt gewissenhafte Einkehr in uns selbst und damit der Ueberschlag des Verlustes, den wir neben gewaltigstem Gewinn doch

seitdem an der Energie jener höchsten Culturthätigkeiten erlitten haben.

So feiert nun, nachdem schon mancherlei Geburts- und andere Erinnerungstage festlich begangen worden sind, in diesem Jahre Deutschland, wenn auch nur still durch eine kleine Gemeinde vertreten, die Vollendung des ersten Jahrhunderts nach dem Erscheinen eines Buchs — der Kritik der reinen Vernunft von Kant. Wir feiern das Buch, und wir feiern den Mann. In Königsberg, der Stätte seiner Arbeit, hat man seinen sterblichen Resten eine neue Grabstätte bereitet, und dabei, der Mode des Tages gemäß, den stummen Schädel gemessen, in welchem der größte Gedankenkampf einst sich abgespielt. Dort wie anderwärts sind zu würdiger Feier Reden gesprochen, die nun im Druck vorliegen, zahlreiche Schriften sind dieser edelsten Erinnerung der deutschen Philosophie gewidmet worden, die einen schon fertig, die andern, auf lange Arbeit angelegt, erst im Entstehen: dicke Bücher und kurze Broschüren, gelehrte Werke und populäre Darstellungen sind in Masse erschienen, und wer nicht selbst dazu Bedürfniß empfand, der mochte durch Preisausschriften sich dazu anregen lassen. Nicht nur die philosophischen Zeitschriften, auch die allgemeinen Revüen haben dem Momente Rechnung getragen, und bis in die Unterhaltungsblätter und Zeitungsfeuilletons hat sich die Wirkung erstreckt, wo denn zwischen Novelle und Rösselsprung sich überall auch ein Plätzchen gefunden hat, um einige Anekdoten von dem „großen Königsberger" aufzuwärmen und einige Notizen über seine Lehre mitzutheilen. So gering dabei oft der absolute Werth, so groß ist der relative Nutzen, wenn neben der Erfindungssucht, dem Politikfieber und dem literarisch-musikalischen Dilettantismus auch nur flüchtig wieder an die wahren Schätze unseres geistigen Lebens erinnert wird. Und weit über Deutschlands Grenzen hinaus hat diese Festbewegung sich ausgebreitet:

die Zeitschriften und Revüen fast aller andern europäischen Völker geben deß Zeugniß, und drüben, jenseits des Oceans, haben sie eigens einen Philosophencongreß nach Concord zusammengerufen, um mit Reden und feierlichen Acten sich an unserer Erinnerung zu betheiligen.

Was ist das für ein Buch, dem — einem Buche wol zum ersten Mal — die Ehre einer solchen Säcularfeier angethan wird? Jeder weiß es: es ist das Grundbuch der deutschen Philosophie. Mit ihm feiern wir den Triumph des deutschen Geistes. Dieses Buch ist eine That, eine große That: es ist der Bruch mit aller früheren, es ist die Begründung einer ganz neuen Philosophie.

Wer Kant's Kritik der reinen Vernunft liest oder eines seiner späteren Werke, die auf ihr sich aufbauen und, wie sie nur durch jene möglich sind, zugleich auch die von ihr nothwendig verlangte Ergänzung bilden, der empfindet sofort die absolute Originalität der neuen Lehre, die anfangs unverstanden blieb und nachher mit glühender Begeisterung ergriffen wurde. Es sind ganz neue Probleme, es ist behufs ihrer Lösung ein ganz neues Begriffsmaterial, es sind ganz neue Resultate, die uns hier entgegentreten. Diese Originalität muß zuerst betont werden, ohne zu vergessen, daß ihr mannichfach vorgearbeitet, daß die Zersetzung des Alten, der schüchterne Anfang des Neuen schon lange vor Kant sichtbar war. Aber wie bei allen großen Thaten, so genügt es auch hier zur Erklärung nicht, alle Anregungen sich kaleidoscopisch durch einander gewürfelt zu denken. Das Neue begreift sich nur aus einem schöpferischen Princip, welches die Elemente zu sinnvoller Gestaltung anordnet. Und deshalb sollen auch hier nicht die einzelnen Fäden der Vorbereitung verfolgt, sondern der Meistergriff gezeigt werden, mit dem Kant sie zusammenfaßte.

Geht man dem Wesen dieser Originalität nach, so ist sie

zunächst negativ: es ist die Emancipation von den begrifflichen Formen, in welchen bei aller Verschiedenheit der Ansichten und der Interessen die gesammten Discussionen der früheren Philosophie geführt worden waren. Kant's Gedankengänge erscheinen als ein ganz Neues gegenüber dem Begriffsapparat, mit welchem alle vorhergehende Philosophie arbeitete: so verschieden die früheren Lehren sind, Kant gegenüber haben sie eine gewisse Gleichartigkeit, von der sein ganzes Denken sich scharf abhebt.

Diese Gleichartigkeit aller vorkantischen Philosophie beruht auf dem gemeinsamen Ursprunge, den sie in der griechischen Wissenschaft hat. Die großen Systeme derselben, der Platonismus, der Aristotelismus, der Stoicismus, hatten sich in dem römischen Reiche über die gesammte Culturwelt des Mittelmeeres als die bestimmenden Mächte der Erkenntniß ausgebreitet, und von da aus haben sie mehr als einen Weg genommen, um sich die Herrschaft über das Denken der germanischen Völker zu gewinnen und zu sichern. Zuerst übernahm die mit der griechischen Begriffswelt völlig durchdrungene, in ihrem philosophischen Ausdruck durchaus von derselben abhängige Kirchenlehre die Erziehung der Germanen, die sie mit geringen, meist formalen Resten der antiken Bildung durchführte. Dann trat als wesentliche inhaltvolle Ergänzung der europäischen Gedankenwelt das Begriffssystem hinzu, in welches die Araber und die Juden des Mittelalters mit jahrhundertelanger Arbeit die griechische Philosophie verwandelt hatten: bereichert durch diesen zweiten Zufluß gelangte die christliche Wissenschaft zu ihrer größten Ausbreitung und zu ihrer vollkommensten begrifflichen Gestaltung. Und wenn dieser Ausbreitung endlich eine neue Bewegung entgegentrat, welche theils von Sicilien, theils von Constantinopel her ihre Wellen zuerst nach Italien und dann immer weiter und weiter schlug — die Wellen der Re-

naissance —, so war auch deren Triebkraft zuletzt in Athen zu suchen. Auch die Opposition stammte aus derselben Quelle: der originale Platon und der originale Aristoteles kämpften gegen ihre mittelalterlichen Verwandlungen. In der Mystik, in Giordano Bruno, in dem protestantischen Peripateticismus, in der Formenlehre Bacon's, in den angeborenen Ideen Descartes', und weiterhin bei Spinoza und Leibniz — allüberall sind es griechische Begriffe, die gegen griechische Begriffe mit neuer Gestaltung und Begründung in's Feld geführt werden, und selbst die Fragestellungen eines Locke, Condillac und Hume sind in das griechische Begriffssystem eingeschlossen.

So weit alle diese Lehren auseinander gehen, eine Gleichartigkeit der Grundbegriffe, wie sie Platon und Aristoteles formulirt haben, geht durch sie alle hindurch; und nur Eine Erscheinung ist seit dem Beginn der neueren Zeit als ein Fremdartiges und Neues hinzugetreten: das ist die mathematische Naturwissenschaft, die, in der pythagoreisch-platonischen Schule nur erst gestreift, durch den Aristotelismus bei Seite geschoben, in der Renaissance nicht ohne Anknüpfung an ihre antiken Vorbilder neu gegründet und mit gewaltigem Siegeslauf zu höchsten Zielen geführt wird. Sie ist das erste, specifisch ungriechische Element in dem modernen Denken, und es ist deshalb höchst bedeutsam, daß Kant von ihr die tiefste und nachhaltigste Einwirkung erfahren hat.

So sehr sie jedoch auch schon vor Kant die Philosophie zu bestimmen und ihre Begriffe in dieselbe einzuflechten begann, die Herrschaft des platonisch-aristotelischen Begriffsystems vermochte sie nicht zu erschüttern: sie stand in deren Rahmen wol als ein Fremdes, das die Harmonie störte, aber sie sprengte ihn nicht. Darum blieb die systematische Grundlage des wissenschaftlichen Lebens dieselbe, die durch die Griechen bestimmte, bis Kant auftrat. In ihm eröffnet sich ein neues Gedanken-

reich. Wenn Andere vorher sich gegen das traditionelle Begriffssystem erhoben, so geschah es hie und da, an einzelnen Puncten. Er gab eine gänzlich neue Welt; bei ihm erschien Alles in ganz neuem Lichte; er war, wie Jean Paul gesagt hat, ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal. Mit Recht hat man behaupten dürfen: es giebt, wenn man von allem Nebensächlichen absieht, bisher nur zwei philosophische Systeme: das griechische und das deutsche — Sokrates und Kant!

Welches ist nun der Unterschied zwischen diesen beiden Systemen? ich will versuchen, aus den Begriffsformeln den letzten Kern herauszuholen, und gehe dabei von einer Reflexion auf die Verschiedenheit des Culturhintergrundes aus, dem beide entsprossen sind.

Die griechische Philosophie ist das Product einer einfachen, in sich geschlossenen Nationalcultur, und sie trägt die Züge derselben an sich. Das Bildungsleben der Hellenen entfaltete sich in einem harmonischen Zusammenhange. Die Mannichfaltigkeit der mythischen Vorstellungen war früh durch die Poesie zu ästhetischen Gestalten abgeklärt, in denen die Ideale des Volkes ein unsterbliches Leben führten: so bildeten die homerischen Gesänge die Grundlage aller Erziehung in Griechenland. Die socialen Verhältnisse befreiten den Einzelnen von der Nothwendigkeit alltäglicher Arbeit, und in freiem Genusse politischer Unabhängigkeit durfte das Individuum der edleren Arbeit an den Gütern der Cultur sich hingeben. Dazu kam die Einfachheit des wirklichen Wissens, dessen Vereinigung in Einem Kopfe noch keine Mühe machte, dazu kam vor Allem der naive Glaube an eine Begrenztheit der Wirklichkeit, in deren schön geschlossener Runde das Land und das Leben der Griechen den Mittelpunct bilde. So ist es zu verstehen, wie in diesem Volke das wissenschaftliche Denken, das hier zuerst sich frei machte, das sich an einzelnen Hypothesen, an Sammlung und

Beobachtung geübt und gestaltet hatte und das in Sokrates sich selbst und seine normale Gesetzmäßigkeit entdeckte, nun auch verlangte, von sich aus mit seinen Gesetzen und seinen nothwendigen Formbestimmtheiten bis in die Tiefe der Dinge wühlen zu können und das Universum in sich abzuspiegeln.

Griechenthum ist Intellectualismus. Die Erkenntnißthätigkeit, welche hier zum ersten Male um ihrer selbst willen geübt wird, wirft sich zur beherrschenden Seelenthätigkeit auf: sie soll das Handeln bestimmen, in ihr wird auch das Princip der Sittlichkeit gesucht, und von ihr wird angenommen, daß sie die ganze Weltwirklichkeit in idealer Form wiederhole. Alle griechische und alle von dieser abhängige Philosophie lebt in der Voraussetzung und arbeitet sich darin ab, daß mit dem menschlichen Wissen ein abschließendes, restlos die Wirklichkeit wiedergebendes Weltbild zu gewinnen sei. Sie will nichts anerkennen, als was erkannt ist, was im begründbaren Urtheile sich formuliren läßt.

In diesem Sinne ist der Aristotelismus, wie er die größte Kraft der historischen Wirkung entfaltet hat, in der That auch der reinste Typus des griechischen Intellectualismus. Sein höchster metaphysischer Begriff ist derjenige der Gottheit als des sich selbst denkenden Denkens, und seine höchste Tugend ist die Contemplation, die wissenschaftliche Betrachtung. Aber eben deshalb, weil die Tragweite der Erkenntnißkraft als unbegrenzt angesehen, weil die in der Auffassung menschlicher Lebensverhältnisse ausgebildeten Begriffsformen ungeprüft auf die Deutung aller Erscheinungen übertragen werden, eben deshalb enthält dieser ganze Metaphysicismus eine geistige Ausstrahlung specifisch menschlicher Vorstellungsformen: wie in der Weltbetrachtung der Mensch noch als Mittelpunct des Universums, sein Geschick noch als Weltgeschick, so wird die begriffliche

Ausmalung menschlicher Verhältnisse noch naiv als Welterkenntniß angesehen. Griechenthum ist Anthropomorphismus.

Hiergegen stellen wir die Culturwelt der Gegenwart. So sehr in ihr die Verschiedenheit der einzelnen Nationen verfolgbar ist, im Allgemeinen leben wir in einer abgeschliffenen Gesammtcultur. Uns umgeben viel verschlungene, äußerst problemreiche Verhältnisse des äußeren, des politischen und socialen Lebens, uns umwogt mit stürmischen Wellen der tägliche Kampf um das Dasein. Unser Blick hat sich in das Unendliche erweitert, er kennt keine Grenze des Seins: aus tausend und abertausend Quellen auf dem ganzen Erdball rinnt uns ein Wissen zusammen, das nie mehr in Einem Kopfe vereinigt und nie mehr auf eine einfache Gesammtformel gebracht werden wird. Längst vor Allem müssen wir uns an die Vorstellung gewöhnen, daß wir nicht im Mittelpuncte des Weltlebens sitzen, sondern irgendwo in einem entlegenen Winkel ein bescheidenes Dasein abspinnen.

Und als wenn es mit dieser Demüthigung des Wissens durch sich selbst, als wenn es mit dieser Vielgespaltenheit unseres Culturlebens noch nicht genug wäre, so geht durch unser ganzes Leben ein tiefer Riß hindurch. Seitdem die griechische Philosophie ihren heimatlichen Boden verlassen und sich in die wissenschaftliche Grundlage der Weltcultur verwandelt hat, fand sie sich ein Fremdes, Uebermächtiges gegenüber: die Religion, welche vom Orient her den europäischen Continent erobert hat. Mit rastloser Zähigkeit hat der Geist der griechischen Wissenschaft die Jahrhunderte hindurch daran gearbeitet, diesen Inhalt ganz zu durchdringen und zu bewältigen: es ist ihm nicht gelungen. Alle Systeme der mittelalterlichen Philosophie sind die vergebene Liebesmüh des Wissens, den Glauben aus sich zu reproduciren. Wenn die Wissenschaft nach wie vor darnach rang, den letzten Zusammenhang der Dinge zu verstehen, wenn es ihr sogar

gelang, erst in geringer, dann in immer größerer Ausdehnung das religiöse Bewußtsein in sich hineinzuziehen, — zuletzt blieb doch eben dies religiöse Bewußtsein mit logisch unvereinbarer Selbständigkeit daneben bestehen. Neben dem auf die griechischen Begriffe gebauten Rationalismus läuft der Mysticismus des Glaubens einher, hier mehr, dort weniger Raum für sich in Anspruch nehmend, aber niemals vollständig überwunden. Alle Stufen des Antagonismus zeigt die Geschichte dieser Gegensätze von der erstrebten Versöhnung bis zum erbitterten Kampf, bis zur Vernichtung des Denkens durch die starre Orthodoxie und bis zur Vernichtung des religiösen Bewußtseins durch die Aufklärung; das Characteristischste aber ist jene Lehre von der zwiefachen Wahrheit, der theologischen und der philosophischen, welche im Ausgange des Mittelalters aufkam, und seither in Männern wie Bayle und Jacobi und in vielen anderen Erscheinungen einen den neueren Begriffen sich mehr anpassenden Ausdruck gefunden hat.

So ist das moderne, um mit Hegel zu reden, das „zerrissene Bewußtsein". Es hat die Harmonie der unbefangenen Einfachheit verloren und müht sich an seinen inneren Widersprüchen ab. Die griechische Wissenschaft ist mit ihrem gesammten Begriffssystem ein unentbehrlicher Bestandtheil unserer Cultur geworden, ein Besitzthum der Menschheit in saecula saeculorum, und an einer Reihe von Grundbegriffen auch der modernen Naturforschung, die sich ihr noch am selbständigsten gegenüberstellt, läßt sich zeigen, wie stark sie uns allen, manchem vielleicht ohne daß er davon weiß, im Blute steckt: aber sie hat aufgehört, für sich allein den abschließenden Rahmen unserer Weltbetrachtung zu bilden, sie kann in dem ganzen Zusammenhange unseres Geisteslebens nicht mehr das Höchste und Letzte sein.

Das ist nun die große Bedeutung der kantischen Philosophie, daß sie diesem veränderten Verhältnisse der Cultur-

thätigkeiten zum ersten Male einen völlig adäquaten Ausdruck giebt, daß sie in großen Zügen diesen unsern geistigen Gesammtzustand ausprägt, und das ist die Epoche machende That der „Kritik der reinen Vernunft", daß sie diesen Thatbestand mit strengster wissenschaftlicher Beweisführung zum unumstößlichen Bewußtsein bringt. Die Mittel der wissenschaftlichen Erkenntniß, zeigt sie, reichen nicht aus und werden niemals ausreichen, um ein Weltbild, in dem Sinne, wie der jugendlich unbefangene Wissenstrieb es sich als Aufgabe gestellt hatte und wol noch jetzt und immer stellen mag, mit nothwendiger und allgemeiner Geltung hervorzubringen. Die Wissenschaft ist allein nicht im Stande, jenes alle unsere Bedürfnisse umfassende Bewußtsein zu gewähren, welche wir als die Krönung unseres selbstbewußten Lebens erstreben müssen.

Auf diesem Aussprechen eines durch das ganze moderne Leben hin sich erstreckenden Geheimnisses beruhte zunächst bei uns in Deutschland die zündende Wirkung der kantischen Lehre. Sie fiel in eine Zeit literarischer Gährung, in der sich gegen eine Alles wissende Aufklärung und eine Alles beweisende Philosophie die Ursprünglichkeit genialer Naturen mit „Sturm und Drang" auflehnte, wo aus dem grauen Einerlei formalistischer Bildung die Phantasie ihre Feuergarben emporsteigen ließ und das leidenschaftliche Gefühl sein Zauberlicht über die Wirklichkeit warf. Diese Zeit sehnte sich nach Unerforschlichem; sie freute sich jeder räthselhaften Regung, die sie im Menschengemüth entdeckte, jedes geheimnißvollen Schleiers, der sich über die Zusammenhänge der Wirklichkeit breitete. Des Wissens und des Beweisens satt, lebte sie in der Ahnung, im Gefühl, in der Einbildung. Und nun auf einmal bewies ihr der nüchternste und strengste aller Denker ihr Recht: er wies die Wissenschaft in ihre Schranken und proklamirte die Selbständigkeit des moralischen und des ästhetischen Urtheils. Er wirkte deshalb auf die

junge Generation ganz in derselben Weise, wie schon vor ihm Rousseau: jubelnd empfand man die Befreiung von den Formeln des Wissens und die Verkündigung einer Religion des allgemeinen Menschengefühls. So wurde vor Allem Schiller von der kantischen Philosophie gepackt, Schiller, der dann die hohe Aufgabe erfüllte, ihr Prophet in der allgemeinen Literatur zu werden; und so haben später die Romantiker durch alle Phasen ihrer Entwicklung hindurch und in allen Richtungen ihrer vielverzweigten Thätigkeit sich an Kant emporzuranken gesucht.

Aber was war es denn so besonderes an diesem Nachweis von der Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens? War denn nicht Aehnliches oft und mit vielen Gründen behauptet worden? Hatten denn nicht von diesen Grenzen der menschlichen Erkenntniß schon viele in vielen Absichten gesprochen? — Die Skeptiker und die Mystiker, die Orthodoxen und die Positivisten? Gewiß! aber mit allen diesen hat Kant principiell nichts zu thun!

Nichts zunächst mit dem gewöhnlichen Skepticismus, der von irgend welchen methodologischen Voraussetzungen her die Möglichkeit einer vollkommenen Einsicht in die gesetzmäßigen Zusammenhänge der unserer Erfahrung zugänglichen Welt bestreitet. Gerade gegen diesen kehrt sich der kantische Nachweis mit voller Energie, und es giebt wenige Menschen, welche von der Erkenntnißkraft der Wissenschaft und von ihrem Rechte, den gesammten Umfang unserer Erfahrungswelt zu bemächtigen und zu durchdringen, so felsenfest überzeugt sind, wie Kant. Seine ganze theoretische Philosophie ist nichts weiter als die systematische Besinnung auf die unumstößlichen und unumgänglichen, jedem normal denkenden Menschen von selbst einleuchtenden Voraussetzungen und Grundsätze, ohne welche es überhaupt keine Verständigung der Denkenden unter einander und keinen Versuch wissenschaftlicher Constatirung irgend welcher

Thatsachen, keine Verarbeitung derselben zu Erkenntnissen giebt. Die Begründung der wissenschaftlichen Arbeit auf ihre unmittelbar evidenten Principien ist die Tendenz der kantischen Erkenntnißtheorie.

Darum darf seine Lehre am allerwenigsten mit jenem aus dem vorigen Jahrhundert stammenden und für die „Jetztzeit“ nur frisch aufgeputzten Positivismus verwechselt werden, der sich heutzutage an die Rockschöße Kant's zu hängen liebt, jenem Positivismus, welcher die menschliche Wissenschaft darauf beschränken will, einzelne Thatsachen festzustellen und, wiederum nur als Thatsache, einen gewissen Rhythmus ihrer zeitlichen Reihenfolge zu beobachten. Der glänzendste vielleicht und sicherste Nachweis, den Kant in der Kritik der reinen Vernunft gegeben hat, läuft darauf hinaus, zu zeigen, daß jede sog. Constatirung von Thatsachen bereits nur durch eine Anzahl von allgemeinen Voraussetzungen zu begründen ist, welche zwar erst mit der allmäligen Entwickelung der menschlichen Erkenntnißthätigkeit zum Bewußtsein kommen, welche aber durch alle die einzelnen Fälle, deren Begründung in ihnen zu suchen ist, nicht selbst erst begründet werden können. Kein Zeitpunct ist zu bestimmen, keine Messung auszuführen, keine Wägung vorzunehmen, ohne daß man als Grund für ihre Anerkennung über die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse und über das Verhalten der Dinge in dem Ablauf des Geschehens eine Reihe von Grundsätzen stillschweigend voraussetzt, welche durch den Zusammenhang unserer Erfahrungen fortwährend bestätigt werden, welche darum erst durch die abstrahirende Aufmerksamkeit auf unsere Erfahrung von uns haben aufgefunden werden müssen, welche aber, weit entfernt, durch diese Bestätigungen, an denen sie zum Bewußtsein kamen, etwa auf inductivem Wege begründbar zu sein, selbst erst die Gründe für die nothwendige Geltung einer, wie man zu sagen pflegt, erfahrungsmäßig constatirten That-

sache enthalten. Niemals sind bloße Empfindungen und ihre Addition eine Erfahrung, welche auf wissenschaftliche Geltung Anspruch erheben kann, sondern jedesmal liegt eine Deutung der Wahrnehmung durch Grundsätze und Voraussetzungen vor, die als unmittelbar gewiß und selbstverständlich gelten. Dies Selbstverständliche nicht zu sehen, ist die Kurzsichtigkeit des Positivismus: Philosophie im kantischen Sinne ist die Lehre von eben diesem Selbstverständlichen.

Wenn aber andererseits Kant für die Geltung dieser selbstverständlichen Grundsätze bestimmte Grenzen setzt, so hat diese Wendung seiner Argumentationen doch gar nichts mit all' den zahlreichen Versuchen zu thun, welche in der Geschichte der europäischen Völker gemacht worden sind, um jenseits solcher willkürlich bestimmten Grenzen entweder die Naturgewalt des individuellen Gefühls zu entfesseln oder die Autorität einer historischen Erscheinung einzusetzen. Der Glaube, für den er durch die Grenzbestimmung der wissenschaftlichen Erkenntniß Platz machen will, ist ganz anderer Art, und die Gründe, welche diese Grenzbestimmung erzeugen, sind nicht in einem Hinschielen auf eine schon anderswie feststehende Ueberzeugung und in dem Bedürfniß, diese um jeden Preis zu retten, sondern in der Untersuchung über das Wesen der wissenschaftlichen Gewißheit selbst zu suchen.

Von allen diesen Formen der früheren Skepsis unterscheidet sich die kantische Kritik principiell, und zwar deshalb, weil sie die gemeinsame Voraussetzung überwunden hat, auf der jene sämmtlich beruhen. Diese gemeinsame Voraussetzung aber ist dieselbe, welche durch den Vorstellungsmechanismus überall entsteht, welche deshalb in dem gewöhnlichen Bewußtsein zu jeder Zeit die herrschende gewesen ist und es voraussichtlich auch bleiben wird, welche endlich von der griechischen Wissenschaft in naivem und nie bezweifeltem Vertrauen über-

nommen und unwillkürlich zur Grundlage ihres gesammten Begriffsystems gemacht worden war.

Diese von Kant überwundene Meinung ist die Vorstellung, als sei die menschliche Wissenschaft bestimmt und als habe sie darin ihr Regulativ, eine unabhängig von ihr bestehende Welt abzubilden.

Die nach den Gesetzen der Association und der Reproduction im historischen Fortschritt der Gattung entstandene, in der Sprache niedergelegte und in jedem Individuum sich wiederholende Vorstellungsweise betrachtet den vorstellenden Organismus als ein Glied der in räumlichen Beziehungen stehenden Welt von Dingen. Sie ist deshalb geneigt, auch den Erkenntnißproceß entweder direct als einen räumlichen Vorgang oder doch nach Analogie eines solchen zu betrachten, und selbst, wenn man sich von dieser Nöthigung der Vorstellungsweise soviel als möglich frei zu machen sucht, unterliegt man noch dem Zwange der davon beherrschten Sprache, welche als Bezeichnungen für die Verhältnisse des Denkens zu seinen „Gegenständen“ kaum etwas Anderes als sinnliche Tropen darbietet. Der Geist „steht“ den Dingen „gegenüber“; wenn er empfindet und vorstellt, so thut er das, weil sie auf ihn einwirken oder weil er sich ihnen nähert; er „ergreift“, er „erfaßt“, er „begreift“, er „erklärt“ sie; und sie „drücken sich in ihm ab“, „spiegeln sich in ihm“; er „giebt sie wieder“, er „reproducirt“ sie, er „wiederholt sie in sich“ u. s. f. Alle Theorien, welche die griechische und die von der griechischen abhängige Wissenschaft über die Entstehung der Vorstellungen aufgestellt hat, laufen darauf hinaus, eine Wechselwirkung zwischen dem Ding und der Seele zu statuiren, und als das Product dieser Wechselwirkung ein Abbild des Dinges anzunehmen, welches dann den Inhalt der Empfindung oder Vorstellung ausmache. Wenn man auf diesem Wege den Antheil festzusetzen suchte, der an dem gemeinsamen Product einer-

seits dem Subject andererseits dem Object zukomme, so ging man doch immer von der Grundannahme aus, daß in der Vorstellung sich der Gegenstand abbilde oder abbilden solle. Der gesammte antike Skepticismus geht darauf aus, zu zeigen, daß diese Abbildung in Folge der Trübung durch mancherlei Medien immer nur unvollkommen von Statten gehen könne. Die platonische Metaphysik beruht auf der Voraussetzung, daß, wie den sinnlichen Empfindungen die Körperwelt, so auch den Vernunftbegriffen eine unkörperliche Welt als das Original entspreche, dessen Abbild sie sein solle. Die Erkenntnißtheorie des Aristoteles involvirt durchgängig die Ansicht, daß die im Begriff, im Urtheil und im Schluß ausgesprochenen Denkbeziehungen Abbilder der realen Beziehungen zwischen den Gegenständen seien, deren Abbilder wiederum in den einzelnen Elementen des Denkens zu suchen seien. Hieraus ergaben sich dann die Probleme der theoretischen Philosophie nach Aristoteles. Daß die einzelnen Vorstellungen, die einer unmittelbaren Einwirkung der Dinge auf uns ihren Ursprung zu verdanken scheinen, deren mehr oder minder vollkommene Abbildungen seien, mochte als selbstverständlich erscheinen; wie aber die Vorstellungsverbindungen und ihre Producte, die Urtheile und die Begriffe, die doch offenbar einem rein subjectiven, in der Seele sich abspielenden Processe entstammen, — wie diese auch noch Abbilder der Wirklichkeit sein sollten, das bildet das Thema aller der Streitigkeiten zwischen Sensualismus und Rationalismus, zwischen Nominalismus und Realismus, welche, von den Stoikern begonnen, sich durch das ganze Mittelalter hindurchziehen und erst kurz vor Kant in resultatloser Antithese endigen. Die beiden einzig consequenten Antworten, die unter dieser Fragestellung möglich sind, stehen sich zum Schlusse scharf gegenüber: entweder muß mit Hume behauptet werden, daß für keine dieser subjectiven Vorstellungsverbindungen behauptet werden darf, sie

sei Erkenntniß in jenem Sinne einer Abbildung der Wirklichkeit, oder es muß mit Leibniz angenommen werden, daß eine „vorherbestimmte Harmonie“ den nothwendigen Ablauf der Vorstellungen als den Doppelgänger des gleich nothwendigen Ablaufs der Wirklichkeit eingerichtet hat.

Die „Wirklichkeit“ auf der einen Seite, die Vorstellung auf der andern, und diese, wenn sie Erkenntniß sein soll, das Abbild jener: das ist die Grundvoraussetzung der vorkantischen Philosophie wie der ganzen gewöhnlichen Denkweise. Ob sie es sein kann, wie sie es sein kann — das sind die Probleme der vorkantischen Erkenntnißtheorie. Ueberall liegt, ausgesprochen oder unausgesprochen, der Auffassung von dem Verhältniß des Denkens zu seinem Inhalte ein optischer Vergleich zu Grunde. Die Seele soll, wenn sie erkennt, das sein, als was sie Leibniz mit einem oft citirten Wort bezeichnet hat, ein „Spiegel der Welt“ [1]). Dann läßt sich, scheint es, die Vergleichung ganz hübsch weiter führen: manche Spiegel sind trübe oder fleckig, andere verzerren die Bilder, welche sie wiedergeben, wenige sind so correct, daß das Bild völlig dem Gegenstande entspricht. Alle diese Unterschiede scheinen sich in der Erkenntniß und den Stufen ihrer Vollkommenheit wiederzufinden.

Also die Seele ein Spiegel der Welt! Es giebt vielleicht wenig Gleichnisse, welche so hinken wie dieses, und wenig Ausdrücke, welche das, was sie sagen sollen, so schief bezeichnen. Selbst die Voraussetzung zugegeben, ist der Vergleich höchst unglücklich. Unter einem Spiegel versteht man sonst gewöhnlich einen Körper (A), dessen Oberfläche die von irgend einem anderen Körper (B) ausgehenden Lichtstrahlen in der Weise

1) In der Leibniz'schen Metaphysik freilich hat das Wort noch einen objectiven, tieferen Sinn, von dem hier nicht die Rede ist; gewöhnlich aber denkt man bei der Erwähnung dieses Ausdrucks nur an das oben behandelte Bild.

reflectirt, daß vermöge ihrer wirklichen oder scheinbaren Wiedervereinigung sich in einem den Spiegel beobachtenden Auge (C) genau derselbe oder ein ähnlicher, nach bestimmten mathematischen Verhältnissen modificirter Eindruck erzeugt, wie er von dem wirklichen Gegenstande B hervorgerufen wird; jede Spiegelung also involvirt insofern eine Täuschung, als das Spiegelbild an einem andern, als dem von dem wirklichen Gegenstande B eingenommenen Orte erscheint. Nichts von alledem ist in dem Verhältniß des Denkens zu seinen Gegenständen aufzufinden. Wenn das Spiegeln eine Täuschung mit sich bringt, — das Erkennen soll es gewiß nicht thun. Vor Allem aber, der Proceß des Spiegelns setzt außer dem Spiegel A und dem Gegenstande B noch einen Beobachter C voraus, welcher das durch B in A erzeugte Bild sehen soll. Niemand aber meint, daß die Dinge sich in der erkennenden Seele so abspiegeln sollen, daß ein Dritter sie darin wahrnehmen könne; sondern in diesem Falle ist der Spiegel A zugleich der Beobachter C. Ein kurioser Spiegel diese erkennende Seele! ein Spiegel, der selber die in ihm erzeugten Bilder sieht, und der sogar manchmal — Wunder des Wunders! — den Einfall hat, sich selbst zu sehen!

Die Verfehltheit des Vergleichs ist bezeichnend für die Unklarheit der Vorstellungsweise, welche durch ihn anschaulich gemacht werden soll. Wenn man gewöhnlich meint, die Wahrheit einer Vorstellung müsse darin bestehen, daß dieselbe mit ihrem „Gegenstande" in derselben Weise übereinstimme, wie ein Spiegelbild mit seinem Original, so ist diese Parallele in keiner Richtung ernstlich und klar zu Ende zu denken. Zwei Sinneseindrücke, der eine durch das Original, der andere durch die Spiegeloberfläche und ihre Reflexion des Lichts hervorgerufen, sind zwei vergleichbare Objecte, zwei Vorstellungen nämlich, welche in demselben Bewußtsein vereinigt sein und hinsichtlich

der Identität ihrer Elemente und der Verbindungsweise derselben auf einander bezogen werden können. Vergleichen ist eben eine Thätigkeit des beziehenden Bewußtseins und tritt nur zwischen verschiedenen Inhaltsbestimmungen desselben Bewußtseins auf. Von einer Vergleichung eines Dinges mit einer Vorstellung kann deshalb niemals die Rede sein, wenn nicht das „Ding" selbst auch eine Vorstellung ist. Was eine durch Vergleichung zu gewinnende Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung zwischen einem nicht vorgestellten Dinge und einer Vorstellung sein sollte, das kann Niemand sagen oder ernstlich denken. Jene Auffassung, als ob Wahrheit Uebereinstimmung der Vorstellungen mit Dingen wäre, kommt auch nur durch die gewöhnliche Ansicht zu Stande, als hätte man in gewissen Vorstellungen, nämlich in den sinnlichen Wahrnehmungen, die Dinge selbst. Dieser naive Sensualismus ist die Ursache eines Irrthums, dem, wie das gewöhnliche Bewußtsein, so auch die Wissenschaft bis Kant unterlegen ist. Wer sein Erinnerungsbild von einem Freunde „mit dem Freunde selbst vergleicht", um über die Richtigkeit des ersteren zu entscheiden, der führt doch nichts anderes aus, als eine Vergleichung zwischen seiner erinnerten und der nun durch die Sinne hervorgerufenen Vorstellung. Wer nach einer Hypothese sich eine Vorstellung von den Bestimmungen eines herbeizuführenden Ereignisses gemacht hat und nun zur Verification der Hypothese das Resultat seiner Berechnung „mit der Sache selbst" vergleicht, der confrontirt doch nun und nimmermehr seine Vorstellung mit einem Dinge, sondern zwei Vorstellungen, von denen die erste durch Nachdenken, die zweite durch Sinneswahrnehmung gewonnen war. Die Uebereinstimmung, in der man die Wahrheit sucht, findet also in der That nur zwischen Vorstellungen verschiedenartigen Ursprungs statt, und die Täuschung, als würden Vorstellungen mit Dingen verglichen, entsteht lediglich dadurch, daß für das gemeine Be-

wußtsein stets die jedesmaligen Sinneseindrücke unmittelbar als Dinge gelten.

Wollte man nun aber doch, der alten Täuschung folgend, daran festhalten, es sei die Aufgabe unseres Denkens und der Erkenntnißwerth desselben bestehe darin, die absolute Wirklichkeit abzubilden, so muß durchaus zugestanden werden, daß für uns niemals eine Entscheidung darüber möglich wäre, in welchem Maße diese Aufgabe erfüllt wäre. Denn da Ding und Vorstellung incommensurabel sind, da wir niemals anderes als Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen können, so ist für uns auch nicht die geringste Möglichkeit vorhanden, zu entscheiden, ob irgend eine Vorstellung mit etwas Anderem als wieder mit Vorstellungen übereinstimmt.

Wenn dem so ist, so hat es keinen Sinn, von der Wissenschaft zu verlangen, daß sie ein Abbild der Wirklichkeit sein solle; der Begriff der Wahrheit kann nicht mehr eine Uebereinstimmung der Vorstellungen mit Dingen involviren; er reducirt sich auf die Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander, der secundären mit den primären, der abstracten mit den concreten, der hypothetischen mit den sensualen, der „Theorie" mit den „Thatsachen".

Zu diesem Resultate gelangte man vor Kant durch die Untersuchungen über den Ursprung der sinnlichen Wahrnehmungen. Die Physiologie leistete der Philosophie den wesentlichen Dienst, sie von der populären Ansicht zu befreien, als ob die Sinneswahrnehmung eo ipso das Abbild des wirklichen Gegenstandes in der vorstellenden Seele sei. Schon in der antiken Skepsis angeregt, wurden diese Gedanken von den Skeptikern der Renaissance, besonders von Sanchez, vertieft, von Descartes aufgenommen und von Hobbes zu der Lehre verarbeitet, daß das gesammte sinnliche Weltbild als subjectives Gebilde zu seinem hypothetischen Originale nicht in dem Verhältnisse der

Abbildlichkeit stehen könnte. Später hat Locke dies im ersten Anlauf gewonnene Resultat modificirt und die „Subjectivität" auf die sinnlichen Qualitäten beschränkt, während er für Raum- und Zeitformen darauf zurückkam, sie als Abbilder der absoluten Wirklichkeit zu betrachten. Er inaugurirte dadurch die Weltvorstellung der modernen Naturforschung, welche von ihren heutigen Vertretern nur durch ein großes Mißverständniß mit dem Namen Kant's in Verbindung gesetzt zu werden pflegt.

Allein die auf solchem Wege gewonnene Ansicht, daß Wahrheit nicht in der „Uebereinstimmung" der Vorstellungen mit Gegenständen, sondern nur in derjenigen von Vorstellungen unter einander zu suchen sei, — man ist geneigt, sie den immanenten Wahrheitsbegriff zu nennen —, ist weit davon entfernt, in dem Sinne, wie es merkwürdigerweise meistens auch in philosophischen Untersuchungen angesehen wird, von metaphysischen Voraussetzungen und von der Annahme einer bestimmten Beziehung zwischen Dingen und Vorstellungen frei zu sein; sie involvirt durchaus nicht, wie es auf den ersten Blick scheint, ein rein immanentes Verhältniß der Vorstellungen unter einander. Denn daß zwei Vorstellungen verschieden sind, daß sie nicht mit einander übereinstimmen, ist an sich so wenig ein Mangel oder etwas zu Vermeidendes und zu Verwerfendes, daß vielmehr auf der Unterscheidung der Vorstellungen der gesammte Denkproceß beruht: die Forderung, daß zwei Vorstellungen in irgend einer Weise mit einander übereinstimmen sollen, ist nur unter der Voraussetzung gestellt und nur in dem Falle berechtigt, daß sie sich beide auf einen und denselben Gegenstand „beziehen". Mag man dabei auch von jener populären Meinung absehen, sie seien beide dazu bestimmt, diesen Gegenstand abzubilden und deshalb auch einander zu gleichen, so hat doch das Verlangen der Uebereinstimmung nur so lange Sinn, als sie beide auf ein gemeinsames x bezogen werden, das sie beide in

der Vorstellungsthätigkeit, wenn auch nicht als seine Abbilder, repräsentiren sollen. Ohne diese Beziehung auf eine und dieselbe Realität wüßte man ja gar nicht, welche unter den zahllosen Vorstellungen mit einander verglichen und zur Herbeiführung der immanenten Wahrheit übereinstimmend gefunden werden sollen.

So mannichfach deshalb auch diese Auffassung gewendet und umgeprägt worden ist, immer wird doch die Wahrheit in einer Beziehung der Vorstellung zu einer absoluten Wirklichkeit gesucht, für welche dieselbe das „Zeichen", die „Repräsentation", von der sie die nothwendige und constante Folge sein soll. An die Stelle des sinnlichen ist ein begriffliches, an die Stelle des anschaulichen ein abstractes Verhältniß getreten, statt des „Abbildens" spricht man von Causalität. Unsere Vorstellungen sind nicht mehr die Bilder der Dinge, sondern deren nothwendige Wirkungen auf uns, und so wenig wie in andern Fällen scheint es auch hier erforderlich, zu meinen, daß die Wirkung ein Abbild ihrer Ursache sein müsse.

Diese Ansicht ist sehr plausibel. Sie bedarf jener unmöglichen Vergleichung zwischen Dingen und Vorstellungen nicht, und sie fügt sich dem Rahmen der causalen Weltbetrachtung scheinbar leicht, einfach und abschließend ein. Zu dem System der Dinge gehört auch das vorstellende Bewußtsein, und zu den Zustandsveränderungen, welche in dem System der naturgesetzmäßigen Functionen sich ergeben, gehört auch die Erzeugung der Vorstellungen im Bewußtsein durch die Einwirkung der anderen Dinge. Man wird nicht fehl gehen, wenn man bei der großen Mehrzahl der Männer der heutigen Wissenschaft diese Vorstellungsweise voraussetzt. Nur soll man sie nicht kantisch nennen, denn sie ist nur eine von Kant überwundene Vorstufe seiner Kritik. Nur soll man sie nicht Erkenntnißtheorie nennen, denn sie enthält eine vollständige Metaphysik.

Nur soll man sie nicht eine erklärende Theorie nennen, denn sie ist eine Hypothese, und zwar eine von denjenigen, die niemals verificirt werden können.

Denn wenn wir von den Dingen nichts weiter kennen, als die Wirkungen, welche sie auf unsere Vorstellungsthätigkeit ausüben, nach welchem Wahrheitsbegriff soll denn diese Annahme selbst als wahr beurtheilt werden? Wo ist die wahrnehmbare Thatsache, mit der diese Theorie übereinstimmen soll? Jene in der Hypothese angenommene Einwirkung der Dinge auf die Vorstellungsthätigkeit kann selbst niemals wahrgenommen werden, da, der Hypothese selbst zufolge, jede Wahrnehmung nur eine Vorstellungscombination ist und niemals die Dinge selbst enthält. Oder soll etwa diese Ansicht in dem Sinne „wahr" sein, daß das darin ausgesprochene Causalverhältniß zwischen den Dingen und unseren Vorstellungen der gedankliche Ausdruck, d. h. das Abbild des zwischen beiden realiter, in natura rerum bestehenden Verhältnisses ist? Aber dann sind wir ja wieder bei der alten Vorstellung von der Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein!

In der That liegt jenes ursprüngliche Vorurtheil auch noch dieser Hypothese heimlich zu Grunde. Alle die Theorien der englischen und der französischen Philosophen des vorigen Jahrhunderts, welche dem Menschen die Fähigkeit absprechen, die „Dinge an sich" zu erkennen, vollziehen damit einen Act der Resignation und haben deshalb einen skeptischen Anflug. Es kommt immer dabei so heraus, daß unser Wissen eigentlich ein Abbild des Universums sein sollte, daß das aber nun einmal leider nicht der Fall sei, daß vielmehr das Höchste, was wir erreichen können, darin bestehe, den wirklichen Zusammenhang soweit im Bewußtsein zu reproduciren, als wir unsere Vorstellungen für Wirkungen unbekannter Dinge erklären. Die Lehre von der immanenten Wahrheit ist nur ein partieller

Verzicht auf die Erreichung der transscendenten Wahrheit, die als Richtschnur geltend bleibt.

Es war nöthig, diese Umrisse der verwickelten Geschichte des Wahrheitsbegriffes anzudeuten, um die völlige Originalität der kantischen Erkenntnißtheorie verständlich zu machen. Denn der Springpunct seiner kritischen Philosophie liegt, wie sich biographisch belegen läßt, in seinen Untersuchungen darüber, „worauf die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand beruhe“: und das vollkommen Neue in seiner Behandlung dieser Frage besteht darin, daß er seiner Fragestellung nicht mehr jenen populären Gegensatz von Sein und Vorstellen zu Grunde legt und deshalb für die Beantwortung weder die sinnlichen Schemata noch die Reflexionsbegriffe anwendet, unter denen bis dahin die erkenntnißtheoretischen Probleme bearbeitet worden waren. Keines dieser Schemata und keine dieser Reflexionsformen reicht aus, um das Verhältniß von Denken und Sein in der Weise vorzustellen, daß daraus der Unterschied wahrer und falscher Vorstellungen abgeleitet werden könnte. Die geheimnißvolle „Beziehung“ der Vorstellungen auf Gegenstände muß also auf ein anderes Verhältniß zurückgeführt werden, welches von jenen metaphysischen Voraussetzungen und allen den daraus entstehenden Schwierigkeiten frei ist.

Dies Verhältniß findet Kant in dem Begriffe der Regel[1]. Wenn nach der populären Auffassung der „Gegenstand“ das Original ist, mit welchem die für wahr geltende Vorstellung übereinstimmen muß, so ist er, bloß von der Seite der Vorstellungsthätigkeit her gesehen, eine Regel, nach welcher sich bestimmte Vorstellungselemente anordnen sollen, damit sie in dieser Anordnung als allgemeingiltig anerkannt werden. Die Elemente

---

1) Diese Untersuchung, die schwierigste von allen, bildet die „transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe“.

der Vorstellungsthätigkeit, die sog. Empfindungen, können in jedem Individuum nach der psychologischen Nothwendigkeit der Association in beliebige Verbindungen und Reihenfolgen gebracht werden: von einem „gegenständlichen" Denken ist nur insofern die Rede, als sich in der unendlichen Menge von Combinationen, die auf diese Weise möglich sind, nur gewisse Anordnungen als solche herausstellen, die gedacht werden sollen. Jedes Individuum ist im Stande, die Elemente der Vorstellungsthätigkeit in seiner Weise zu verbinden: aber nur Eine Anordnung derselben ist im einzelnen Falle richtig, d. h. nur Eine hat den Werth, daß sie für alle Vorstellenden gelten sollte. Alles Denken, welches den Anspruch erhebt, Erkenntniß zu sein, enthält eine Vorstellungsverbindung, die nicht nur das Product individueller Association, sondern eine Regel für alle Diejenigen sein will, denen es um Wahrheit ihres Denkens zu thun ist. Was also nach der gewöhnlichen Voraussetzung ein „Gegenstand" ist, der im Denken abgebildet werden soll, das ist in voraussetzungsloser Betrachtung eine Regel der Vorstellungsverknüpfung.

Ob es mehr ist, — das wissen wir nicht, und das brauchen wir nicht zu wissen. Wenn diese Regel auf einer absoluten, von allem Vorstellen unabhängigen Realität beruht, in einem „Ding-an-sich" begründet ist, — wenn sie einem „höheren" Vorstellen, einer „transscendentalen Apperception" oder einem „absoluten Ich" angehört, — wir können es niemals wissen. Uns genügt es zu constatiren, daß es in unseren Vorstellungsassociationen einen Unterschied der Wahrheit und der Falschheit giebt, welcher darauf beruht, daß nur die als wahr anzuerkennenden Vorstellungsverbindungen nach einer Regel geschehen, die für alle gelten sollte.

Auf den ersten Blick kann es erscheinen, als ob dieser neue, auf dem Begriff der Regel und der Allgemeingiltigkeit beruhende Wahrheitsbegriff der voraussetzungsvollste von allen

wäre, als ob er die metaphysische Annahme einer Vielheit von denkenden Subjecten nothwendig involvire, und als ob er deshalb die allgemeine Hypothese von einer dem Vorstellen entsprechenden Wirklichkeit durch eine sehr viel speciellere und bestreitbarere ersetze. In Wahrheit ist das aber nicht der Fall. Denn wenn wir die „Regel“ als dasjenige bestimmen, was für alle gelten soll, so bedienen wir uns dabei eines abgeleiteten Merkmals, wodurch dasjenige, was wir meinen, unter den Verhältnissen unserer gewöhnlichen Vorstellungsweise am anschaulichsten gemacht zu werden scheint. Aber schon das individuelle Bewußtsein macht — ohne jede Rücksicht auf die anderen — in sich die Erfahrung davon, daß einige seiner Vorstellungen nach einer Regel geschehen, die sein soll, andere dagegen nur sich in ihm vollziehen, ohne den Werth der Normalität in Anspruch nehmen zu dürfen. Die Allgemeingiltigkeit ist nur die für die empirische Welt der vorstellenden Subjecte gezogene Consequenz der Normalität. Schon das einzelne Bewußtsein unterscheidet ganz sicher zwischen dem, was nach der Regel gedacht wird, und dem, was mit derselben in keiner Beziehung steht; und erst, wenn man die Annahme einer Vielheit denkender und um der Wahrheit willen denkender Individuen hinzunimmt, erweist es sich, daß die „Regel“ für alle dieselbe sein muß.

Die kantische Philosophie hebt also nicht, wie man ihr nachgesagt hat, die Gegenstände auf: ihr „Idealismus“ besteht keineswegs darin, zu behaupten, daß in der weiten Welt nichts existire, als die Vorstellungsmassen der Individuen. Aber sie behauptet, indem sie jede Metaphysik abschneidet, daß Gegenstände für uns nichts weiter sind, als bestimmte Regeln der Vorstellungsverbindung, welche wir vollziehen sollen, wenn wir wahr denken wollen. Was diese Regeln sonst sein mögen, geht uns nichts an, da wir davon nicht das Geringste im Ernste vorzustellen im Stande sind: Kant lehnt jede metaphysische Deutung

dieser Regeln ab; seine Nachfolger haben sich darin desto üppiger ergangen.

Gesetzt also, ich mache die Wahrnehmung, daß jetzt in einer bestimmten Entfernung von mir sich eine rothe Kugel von bestimmter Größe befinde, so meint das naive Bewußtsein, die Richtigkeit dieser Wahrnehmung beruhe darauf, daß das Alles in derselben Weise unabhängig von mir wirklich so sei: Kant dagegen zeigt, die „Wahrheit" dieser Behauptung bestehe darin, daß die Vorstellungen dieses Zeitpuncts, dieser Raumlage, dieser Gestalt und Größe, dieser Farbe u. s. w. nach einer Regel verknüpft werden, welche, unabhängig von jeder individuellen Association, gelten und damit für jeden Denkenden maßgebend sein soll. Man sieht, diese Auffassung ändert an den Verhältnissen der gewöhnlichen Vorstellungsthätigkeit nichts; sie rectificirt nur die Deutung, welche man denselben unter dem Einfluß eines gewissen Vorurtheils, das sich in den Reflexionsbegriffen von Sein und Vorstellen und dem sinnlichen Schema ihres Verhältnisses ausdrückte, von Alters her zu geben gewohnt war. Was man, ohne es in Wahrheit denken zu können, Gegenstand nannte, ist bei Kant eine Regel der Vorstellungsverbindung.

Weder für die Elemente, die dabei verbunden werden sollen, noch für die Formen dieser Verbindung hat es irgend einen Sinn, zu fragen, ob sie Abbilder einer absoluten Wirklichkeit sind, oder sonst in irgend einer Beziehung zu einer solchen stehen: es handelt sich nur darum, daß in dem Gewoge der Vorstellungen gewisse Verknüpfungen sich nach einer Regel vollziehen, welche gelten, für alle gelten soll. In der unendlichen Mannichfaltigkeit der Vorstellungsverbindungen giebt es solche, welche einer allgemeingiltigen Regel, einer Norm entsprechen. Wahrheit ist Normalität des Denkens.

Jede besondere Regel aber, welche die Normalität einer einzelnen Vorstellungsverbindung und damit die „Gegenständ-

lichkeit“ derselben ausmacht, erweist sich bei näherer Untersuchung als abhängig von einer allgemeineren Form der Vorstellungsverknüpfung: jene ist nur dann begründet, wenn sie eine besondere Anwendung von dieser ist. Daß zwei Empfindungen a und b als die gleichzeitigen Eigenschaften eines und desselben Dinges vorgestellt werden sollen, ist nur möglich durch die Anwendung einer allgemeinen Regel, wonach überhaupt verschiedene Vorstellungsinhalte in der Form der Substantialität mit einander verknüpft werden sollen. Alle besonderen normalen Vorstellungsverknüpfungen stehen also in letzter Instanz unter einer Anzahl von allgemeinsten Regeln der Verknüpfung, welche die Voraussetzungen des normalen Denkens überhaupt bilden. Es giebt ohne diese Voraussetzungen kein Denken, welches über die Naturnothwendigkeit der Association hinaus den Werth der Wahrheit in Anspruch nehmen dürfte. Alles wissenschaftliche, d. h. normale und allgemeingiltige Denken beruht auf der stetigen Anwendung dieser allgemeinen Regeln: die Aufgabe der Philosophie ist es, diese höchsten Normen des nach Wahrheit trachtenden Denkens zum Bewußtsein zu bringen.

Indem die Philosophie sich auf die Regeln des normalen Denkens besinnt, ist sie damit beschäftigt, die Thätigkeit zu begründen, welche die übrigen Wissenschaften an ihren einzelnen „Gegenständen“ fortwährend ausüben. Sie sucht die allgemeinen Voraussetzungen, welche als normative Bestimmtheit des richtigen Denkens aller wissenschaftlichen Arbeit zu Grunde liegen. Sie sucht die „Vorurtheile“ auf, ohne welche alle einzelnen Urtheile des alltäglichen Wissens wie des scientifischen Fortschritts haltlos in der Luft schweben würden. Sie entwirft das theoretische Normalbewußtsein des Menschen und weist die Regeln nach, unter welche sich alles Denken zu beugen hat. —

Das ist in großen Zügen der Inhalt jenes wundersamen Buches, dessen Säcularfeier wir begehen, — der Kritik der

reinen Vernunft. Die Philosophie soll kein Abbild der Welt mehr sein, ihre Aufgabe ist, die Normen zum Bewußtsein zu bringen, welche allem Denken erst Werth und Geltung verleihen.

Aber eben deshalb weist dieses Buch, welches nur eine Kritik der Erkenntniß sein will, über sich selbst hinaus. Die Aufgabe der Wissenschaft, zeigt es, ist nicht, die Welt abzubilden, sondern dem Spiel der Vorstellungen das normale Denken gegenüberzustellen, und ihre philosophische Spitze besteht darin, die letzten, alles übrige begründenden Principien des normalen Denkens zu formuliren. An die Stelle des Weltbildes, das die griechische Philosophie suchte, tritt die Selbstbesinnung, vermöge deren der Geist sein eigenes Normalgesetz sich zum Bewußtsein bringt. Und wenn die Aufgabe der Philosophie so gefaßt ist, so zeigt sich von selbst, daß sie mit der Aufstellung der Normen des erkennenden Denkens erst zum geringsten Theile gelöst ist. Denn es giebt andere Thätigkeiten des menschlichen Geistes, in denen, unabhängig von allem Wissen, sich ebenso eine Normalgesetzgebung, ein Bewußtsein davon offenbart, daß aller Werth der einzelnen Functionen durch gewisse Regeln bedingt ist, denen die individuelle Lebensbewegung sich unterordnen soll. Neben dem normalen Denken steht das normale Wollen und das normale Fühlen: sie haben alle drei das gleiche Recht. Nachdem Kant die Meinung abgestreift hat, daß das richtige Denken ein Abbild des Seins geben soll, verschwindet der Anspruch des Denkens, alle Wahrheit in sich zu haben und aus sich zu schöpfen, von selbst: die Besinnung auf die Normen erstreckt sich auf den ganzen Umfang des Seelenlebens.

So lange man die Wahrheit als Uebereinstimmung von Vorstellung und Ding betrachtete, da war sie freilich nur im Denken zu suchen: denn von solchen Uebereinstimmungen ist weder im sittlichen Handeln noch im ästhetischen Fühlen etwas zu finden. Wenn man aber unter Wahrheit mit Kant die

Norm des Geistes versteht, so giebt es ethische und ästhetische Wahrheit so gut, wie theoretische. Darum schrieb Kant nach der Kritik der theoretischen Vernunft diejenigen der practischen und der ästhetischen, und erst alle die drei großen Werke zusammen geben seine ganze Philosophie. Man darf nicht mehr sagen: seine Weltanschauung; denn er kann, er will kein Weltbild liefern. Statt dessen giebt er uns eine den ganzen Umfang der menschlichen Lebensbethätigung umspannende Besinnung auf die Normalgesetze des Geistes. Er grenzt die Geltung der einzelnen, indem er sie begründet, genau gegen einander ab; er weist jedem den Werth zu, der ihm in dem Ganzen unseres Normalbewußtseins zukommt, und er zeigt, wie sie sich streitlos zu einem Systeme vereinigen, dessen letzte Spitze wir nur zu ahnen vermögen.

Wenn deshalb von einer Ergänzung die Rede gewesen ist, welche Kant für die Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntniß in dem ethischen und dem ästhetischen Bewußtsein gesucht habe, so darf das nicht in einer falschen Analogie zu den Versuchen aufgefaßt werden, welche die frühere Skepsis wol gemacht hat, das Wissen durch Ueberzeugungen und Gefühle zu „ergänzen". Man mißversteht Kant's ganze Absicht und man deutet seine Lehre so schief wie nur irgend möglich, wenn man meint, er habe gezeigt, daß die Wissenschaft nur von der Welt der „Erscheinungen" ein Bild gewinnen, von den Dingen an sich dagegen nichts „erkennen" könne, und daß man, um zu einer Weltanschauung zu gelangen, zu den denknothwendigen Voraussetzungen des sittlichen Bewußtseins und zu den genialen Intuitionen der Kunst greifen müsse. Die Wahrheit ist, daß Kant den Begriff der „Weltanschauung" im alten Sinne überhaupt zersetzt hat, daß für ihn ein Abbild der Wirklichkeit keinen Sinn hat, und daß er deshalb auch nichts darüber gelehrt hat, wie sich etwa in der Erzeugung dieses Weltbildes

Wissen, Glauben und Anschauen einander „ergänzen“ könnten. Die Wahrheit ist, daß Kant als die Aufgabe der Philosophie die Besinnung auf die „Principien der Vernunft“, d. h. auf die absoluten Normen bestimmt hat und daß diese, weit entfernt durch die Regeln des Denkens erschöpft zu sein, erst durch die Regeln des Wollens und des Fühlens ihren Abschluß findet. In der Besinnung auf die höchsten Werthbestimmungen sind die Normen der Wissenschaft nur ein Theil: neben ihnen gelten, selbständig und völlig unabhängig davon, die Normen des sittlichen Bewußtseins und des ästhetischen Gefühls. Gleich tief wie die Wurzeln unseres Denkens liegen in der Vernunft diejenigen unserer Sitte und unserer Kunst; erst aus allen dreien zusammen bildet sich — nicht ein Weltbild — sondern das normale Bewußtsein, welches mit „Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit“ über dem zufälligen Ablauf individueller Lebensbethätigung als deren Maß und Ziel stehen soll.

So erkennt in dem größten Philosophen die Wissenschaft neben sich als die bestimmenden Mächte der höchsten Wahrheit das ethische und das ästhetische Bewußtsein an. Sie begrüßt zu hoher Verbindung das Pflichtbewußtsein ~~der Gesellschaft~~ und den Genius der Kunst. Sie spricht eben damit das Gesammtbewußtsein der modernen Cultur aus, und durch die Umbildung, welche sie mit dem Begriffe der Erkenntniß selbst vornimmt, gewinnt sie die Möglichkeit, die Widersprüche zu versöhnen, welche in den Grundlagen des modernen Bewußtseins enthalten waren.

Das ist das neue System der Philosophie, welches Kant geschaffen, welches die Kritik der reinen Vernunft begründet hat. Die einzelnen Lehren, mit denen Kant, gerade in dem Grundwerke, diese völlig neue Aufgabe aus den Voraussetzungen des früheren Denkens herausentwickelte, lassen vielfach die Spuren ihres sehr verwickelten Ursprungs sehen. Einige davon sind schon

zerbröckelt, andere werden zerbröckeln; der neue Begriffsapparat, in welchem die „Norm“ oder die „Regel“, wie Kant sagte, den Mittelpunct bilden wird, ist erst im Entstehen; von der neuen Aufgabe, die damit für die Philosophie geschaffen ist, haben nur wenige bisher eine klare Vorstellung; wie der Sinnenschein trotz der Einsicht des Copernicus immer den Aufgang und den Untergang der Sonne lehren wird, so bleibt auch im populären Bewußtsein immer die Erkenntniß ein Bild von Dingen und ihren Verhältnissen — — für die Philosophie aber wird niemals wieder das Ideal verschwinden, daß sie bestimmt ist, das Gesammtbewußtsein von den höchsten Werthen des Menschenlebens zu sein. In diesem Sinne ist die kantische Philosophie nicht nur theoretischer Idealismus als die Lehre, daß alle Erkenntniß in der normativen Gesetzmäßigkeit der Vorstellungen besteht, sondern auch practischer Idealismus: sie ist die Lehre von den Idealen der Menschheit. In diesem Sinne hat sie auf ihre großen Zeitgenossen gewirkt, in diesem Sinne wird sie bestehen bleiben: — dies ist der „Geist“ der kantischen Philosophie.

Langsam, oft unvermerkt hat dieser Geist das europäische Denken durchdrungen; an manchen Stellen ist er zur vollen Erscheinung gekommen, an anderen arbeitet er mühsam gegen die alten Vorurtheile, an anderen erweist er sich als die siegreiche Kraft gerade durch die Umgestaltung, welche durch ihn die ihn bekämpfenden Richtungen erfahren. Wenn man auch den wahren Sinn der durch Kant gewonnenen Umgestaltung des Denkens nicht überall verstanden hat, — seine tiefgreifenden Wirkungen liegen am Tage. Sie zeigen sich vor Allem in der Gestaltung des wissenschaftlichen Lebens. Wo nach ihm, sei es in dem unbewußten Dilettantismus, der aus einzelnen Wissenschaften „philosophische“ Consequenzen zu ziehen glaubt, sei es in der Energie hochstrebenden Nachdenkens das Phantom wieder aufgetaucht ist, als ließe sich ein fertiges Weltbild, hier mate-

rialistischen dort idealistischen Colorits, durch die wissenschaftliche Erkenntniß gewinnen, da sehen wir darin den Mißverstand alten Wissensübermuthes und wundern uns nicht mehr über das Fehlschlagen von Versuchen, die auf falsche Fragen falsche Antworten geben. Das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart — dafür haben die Berufensten vollgiltiges Zeugniß abgelegt — arbeitet in dem Geiste der kantischen Philosophie. In sicherer Ruhe steht es den Phantasmen des Aberglaubens, der sich unter uns von Neuem als verfeinerte Form uralten Zauberwesens auszubreiten droht, — mit dem ganzen Ernst der Kritik steht es den Ausprägungen gegenüber, welche das metaphysische Bedürfniß einzelner Gruppen der menschlichen Gesellschaft in bindenden Dogmen gefunden hat: aber nun und nimmermehr meint es, die Welt in sich zu reproduciren oder aller Weisheit Anfang und Ende aus sich allein gewinnen und bestimmen zu können. Die Wissenschaft weiß sich Herrin, unumschränkte Herrin auf ihrem Gebiet; aber sie selbst verlangt, daß die höchsten Werthe des Menschenlebens nicht in ihr allein, sondern im sittlichen und ästhetischen Bewußtsein gesucht werden. Gewiß und sicher auf ihrem Gebiete, in voller Anerkennung der anderen Werthe des Normalbewußtseins, so steht sie da: der Stolz, der nicht möglich ist ohne die Bescheidenheit, das ist die Tugend der kantischen Philosophie.

Nachdem wir sie so verstanden haben, vergleichen wir die kantische, die deutsche Philosophie noch einmal mit der griechischen. War diese denn wirklich so ganz auf die wissenschaftliche Einsicht beschränkt, wie sie es zu sein glaubte? Spielte in ihr wirklich das ethische und das ästhetische Bewußtsein gar keine Rolle? Es ist nicht schwer, auf diese Fragen die Antwort zu geben; denn es liegt auf der Hand, wie lebhaft sittliche und künstlerische Neigungen das Denken aller griechischen Philosophen beeinflußt haben. Auf dem ethischen Ideal

beruht die Schöpfung der immateriellen Welt in Platon's Lehre, beruht der teleologische Grundriß der Weltbetrachtung in seinem, wie in dem aristotelischen System. Aesthetisch, wie in der krystallenen Bildung ihrer sprachlichen Form, ist die griechische Philosophie in der Harmonie der Linien ihres Weltbildes, in der maßvollen Geschlossenheit ihrer Lebensanschauung, in der schönen Abrundung ihres gesammten Vorstellungssystems. Während sie nur mit den Mitteln wissenschaftlicher Erkenntniß eine Weltanschauung zu schaffen glaubt, färbt sie dieselbe mit dem Lebenssafte griechischer Sittlichkeit und griechischer Kunst. Unwillkürlich flicht sie in das Gewebe der Vorstellungen den Einschlag ihrer ethischen und ästhetischen Ideale hinein. Auch sie findet den Abschluß ihrer Welterkenntniß, die ihr als Weltbild im Kopfe des Menschen erscheint, nur dadurch, daß sie die Einsicht der Wissenschaft mit der Sehnsucht des sittlichen und des künstlerischen Triebes befruchtet.

Aber das alles sind in ihr unbewußte Denkmotive, unwillkürliche Associationen, die mit wissenschaftlichen Gründen verwechselt werden. Wenn nun jedoch Kant, mit Verzicht auf das von den Griechen gesuchte „Weltbild", das Wissen von den Idealen gleichmäßig auf das theoretische, das ethische und das ästhetische Bewußtsein ausdehnte, wenn er die Normalität, die das Object der Philosophie ist, ebenso sehr in Sitte und Kunst wie im wissenschaftlichen Denken suchte, was that er anders, als auf dem reiferen Standpuncte, im Zusammenhange seines neuen Begriffssystems dasjenige bewußt zu verlangen, was die griechische Philosophie unbewußt mit ihren Begriffen gethan hatte? So ist also die deutsche Philosophie das fertige Bewußtsein dessen, was als unwillkürlicher Denktrieb in der griechischen Philosophie sich entfaltet hatte; jene hat in der Reflexion und deshalb in ganz neuer Form dasjenige, was diese unbewußt ausübte.

Die Philosophien verhalten sich wie die Cultursysteme, denen sie entstammen: die kantische Philosophie steht der griechischen gegenüber, wie dem Jünglinge der Mann. Der Blick der Jugend haftet schönheitstrunken an der Blüthe; des Mannes Sorge hängt an der reifenden Frucht. Drum mag der fertige Sinn des Mannes Freude haben an dieser Klarheit, mit der sich in der Reflexion die Gestalten des früheren Lebens darstellen: aber auch sein Blick wird mit dem Genuß der Erinnerung an der Zeit der Unbefangenheit haften, in der die Blüthe selbst ihre duftige Schönheit entfaltete.

Dürfen wir so den Gegensatz griechischer und deutscher Philosophie bestimmen, so liegt darin allein noch keine Beurtheilung, sondern nur eine Constatirung der Thatsache. Möglich, daß diese Reflexion das Höhere, das Werthvollere ist, — möglich auch, daß sie nur ein Zeichen des alternden Menschengeistes ist. Wir aber dürfen nicht darüber klagen, daß jene harmonische Einfachheit, jene naive Schönheit, jene unbefangene Harmonie des Denkens, mit der die griechische Philosophie erkennend in das Weltall hinausstürmte, uns nicht mehr möglich ist. Wir haben nicht mehr zu wählen, sondern nur zu begreifen: wir müssen uns klar darüber sein, daß jene Unbefangenheit dahin ist, und daß wir in der Reflexion den Ersatz für dasjenige haben, was den Griechen in schöner Täuschung sich darstellte. Denn fürwahr thöricht wäre es, zu verlangen, daß derselbe Baum zur selben Stunde Blüthe und Frucht bringen solle.

Ueber Friedrich Hölderlin und sein Geschick.

(Nach einem Vortrage in der akademischen Gesellschaft zu Freiburg i. B. am 29. November 1878.)

Ich beabsichtige in dieser Stunde, ein deutsches Dichterleben in Ihre Erinnerung zurückzurufen, welches, mit der großen Zeit unserer Literatur auf das Innigste verflochten, den geistigen Gehalt derselben in eigenartiger Verbindung spiegelt, — ein Dichterleben, welches im Morgenglanze classischer Schönheit aufging und welches endete in der Nacht des Wahnsinns. Es ist zweifellos, daß sich das tragische Geschick Friedrich Hölderlin's mehr im Andenken der Nation erhalten hat, als der edle Geist seiner Dichtung. Aber diese Thatsache hat ihren Grund nicht nur in dem pathologischen Interesse, welches wir natürlicher Weise daran nehmen, wenn eine hohe und geniale Begabung sich in trostlose Zerstörung verirrt: sondern sie ist nicht minder dadurch bedingt, daß die Richtung, welche die Hölderlin'sche Muse nahm, weit abliegt von den Bahnen, in welchen sich das bewegt, was wir modernen Geschmack nennen. Es wäre deshalb ein vergebliches Unternehmen, wenn ich beabsichtigte, in diesen flüchtigen Worten Ihnen einen Dichter lieb zu machen, der dem literarischen Treiben des Tages, in welches wir doch alle mehr oder minder eingesponnen sind, so fremd gegenüber steht. Für seine Dichtungen darf ich bei dem größten Theil von Ihnen nur das historische Interesse in An-

spruch nehmen, daß ich zeige, wie dieselben der einseitig vollendete Ausdruck eines wesentlichen und unentbehrlichen Bestandtheils in der Culturgeschichte des deutschen Geistes sind. Für sein tragisches Geschick dagegen kann ich hoffen, Ihre Theilnahme in einem allgemeineren und tieferen Sinne zu erwecken. Je mehr ich mich in den inneren Gehalt seines Lebens vertieft habe, um so klarer ist es mir geworden, daß der Widerspruch, an welchem er zu Grunde ging, in unmittelbarem Zusammenhange steht mit einem der schwersten Probleme der modernen Bildung überhaupt, und daß sein Wahnsinn das characteristische Symptom für eine sociale Krankheit ist, welche sich aus den eigenthümlichen Verhältnissen des modernen Geisteslebens entwickelt hat und immer gefährlichere und drohendere Gestalten annimmt.

Friedrich Hölderlin ist ein Sproß aus jener Generation des schwäbischen Volksstammes, welche in der glänzenden Entwickelung des deutschen Geistes am Ende des vorigen Jahrhunderts ihre unvergänglichen Spuren hinterlassen hat. 11 Jahre jünger als Schiller, 5 Jahre älter als Schelling, ist er ein Jahresgenosse Hegels: und mit eben diesen drei Genien finden wir seinen Geist von Jugend an auf das Innigste verbunden. Seiner ersten poetischen Thätigkeit hat unverkennbar Schiller's Jugenddichtung ihren Stempel aufgeprägt, und noch später durfte er dem verehrten Vorbilde schreiben, daß er „unüberwindlich von ihm dependire". Mit den beiden Philosophen verband ihn Schulbildung und Jugendfreundschaft in so nahem und lebhaftem Austausch, daß wir in vielen Puncten zweifelhaft sein müssen, was er ihnen verdankt und was er ihnen gegeben hat. Er lebte in denselben Idealen, er rang mit denselben Problemen wie sie: und wenn es jenen beschieden war, sich daraus zur Höhe der Klarheit und des Ruhmes emporzukämpfen, so zog ihn die Schwere seiner Natur zu trauriger Verkümmerung nieder.

Am 29. Mai 1770 zu Lauffen am Neckar, unweit von Heilbronn, geboren, wuchs der frühverwaiste Knabe in Nürtingen unter der Leitung einer schlichtfrommen und feinfühligen Mutter zu hoffnungsvoller Reife heran. Und noch eine größere Mutter, die schöne Natur seiner Heimat, nahm ihn an ihre Brust, und in die jugendliche Dichterseele prägte sich unauslöschlich der zauberische Reiz des Naturlebens. Auf der lateinischen Schule zu Nürtingen war der frühreife Schelling sein Genosse in wissenschaftlicher Vorbildung und theilte schon dort mit ihm die Begeisterung für das classische Alterthum. Der Wunsch der Mutter, dem er, wie es scheint, Anfangs ohne Widerstreben folgte, hatte ihn zum Theologen bestimmt, und dies bedingte nach damaliger Einrichtung eine seminaristische Vorbildung, welche er zuerst in Denkendorf, nur eine Stunde von Nürtingen entfernt, und später in Maulbronn genoß. Hier wurden die ersten Jugendfreundschaften geschlossen, das erste harmlose Liebesabenteuer bestanden, und hier begann auch schon, wie es dann zu geschehen pflegt, der Born der Poesie zu fließen. Ein Gesetz, demjenigen der organischen Entwickelung ähnlich, scheint es zu verlangen, daß auch das geistige Leben des Menschen in kleinem Maßstabe die Stadien der vergangenen Generationen durchmache: so ist das Sternbild, in welchem Hölderlin's Dichtung aufgeht, dasjenige Klopstock's, umwallt von den sentimentalen Nebeln der Ossian'schen Phantasie.

Größere Dimensionen nahm diese Entwickelung in jeder Richtung auf der Universität Tübingen an, die der geistvolle, liebenswürdige Jüngling im Herbst 1788 bezog. Er trat hier in das sog. Stift ein, jene ausgezeichnete Studienanstalt, aus deren Schoße bis auf die neueste Zeit zahlreiche bedeutende Männer hervorgegangen sind. Wol muthet dieselbe ihren Zöglingen im Gegensatz zu der sonstigen Freiheit des akademischen Daseins durch die strenge Regelung des Lebens und Arbeitens

manche Entbehrungen zu, und gerade von Hölderlin wissen wir, daß er den klösterlichen Zwang zu Zeiten recht schwer und drückend empfand; aber andererseits erfuhr auch er die unvergleichlichen Vortheile dieses streng geregelten Bildungsganges. Dem theologischen Studium wird hier eine systematische Ausbildung in der classischen Philologie und in der Philosophie vorangeschickt, und dieser verdankte auch Hölderlin das edle Gepräge seines Geistes und seiner Dichtung. Anfänglich scheint er noch die poetische Richtung verfolgt zu haben, welche er vom Seminar mitbrachte, und es sammelten sich um ihn gleichstrebende Freunde, die später wenigstens einen localen Dichterruhm erworben haben, unter ihnen Neuffer und Magenau. Ein älterer schwäbischer Dichter, Stäudlin, nahm sich der jungen Gesellschaft an und hat später eine Auswahl ihrer Gedichte in einem Almanach drucken lassen. Noch war Klopstock der Heros, auf dessen Namen man sich Treue schwur: wie in Göttingen, so wurde auch hier ein Dichterbund gegründet, man schaffte ein Bundesbuch an, in welches die Lieder der Mitglieder an den Aldermannstagen eingetragen wurden, man wanderte zusammen durch die Berge, man besuchte sich in den Ferien, man schrieb sich poetische Episteln und lebte ganz in dem Zauberkreise der Klopstock'schen Ideale von Liebe, Freundschaft, Freiheit und Vaterland.

Der Genius der deutschen Dichtung hat aus diesem verschwommenen Gefühlsleben den Weg zu seiner Größe dadurch gefunden, daß er sich mit dem tiefsten Gehalte der antiken Bildung tränkte: die gleiche Bahn hat in seiner Weise Hölderlin beschrieben. 1791 schied die Mehrzahl jenes Bundes von der Universität; aber ein Jahr vorher war Schelling in das Stift eingetreten, und nun gründete sich zwischen ihm, Hegel und Hölderlin eine tiefe, innige Geistesgemeinschaft. Es ging damals ein mächtiger Zug durch die deutsche Jugend. Der jubelnde Freiheitsdrang, der jenseits des Rheins tobte, fand hier sein

lebhaftes Echo und seine geistige Verklärung. Auf dem Markte von Tübingen pflanzte man den Freiheitsbaum, und Hegel, der spätere „Restaurationsphilosoph", galt für einen hartgesottenen Jacobiner. Rousseau's glänzende Schilderung des natürlichen Menschen entzündete überall die jugendliche Begeisterung, und wie Schiller so erfüllten auch diese Freunde ihr Herz mit den Idealen eines neuen Zustandes der Gesellschaft. Aber von vornherein gewann diese Bewegung in Deutschland eine maßvollere Gestalt durch die innige Verknüpfung mit der classischen Bildung. In der griechischen und römischen Welt sah man den Zustand der Gesellschaft realisirt, nach welchem man sich aus der Kleinlichkeit und Gedrücktheit der heimischen Verhältnisse heraus sehnte. So schwelgte auch die Seele Hölderlin's in der Begeisterung für die großen Charactere der antiken Welt, deren Bewunderung er wie Schiller aus dem Plutarch einsog, und die Grundstimmung, welche ihn in diesen Jahren beherrschte, war diejenige, aus welcher der große Dichter die „Götter Griechenlands" schuf. So ist es zu begreifen, daß seine Dichtungen dieser Zeit sich ganz in den Bahnen Schillers bewegten und auch äußerlich den Character derselben wiederholten. Nicht nur dieselbe Empfindungsweise, sondern dieselben Rhythmen und ein ähnlicher Glanz der Fiction wie bei dem großen Vorbilde finden sich darin, und Gedichte wie „Griechenland" oder „An die Natur" könnte man füglich in die Sammlung einreihen, welche Schiller als die Gedichte seiner „zweiten Periode" zusammengefaßt hat. Es ist in ihnen, wenn auch mehr im Abglanz, dieselbe zündende Kraft, derselbe Schwung, derselbe rücksichtslose Idealismus, und noch ist der Dichter von dem Glauben an die Zukunft beseelt, welcher den Jugendtraum zu verwirklichen hofft; noch findet er im Marquis Posa sein eigenes Abbild und die Zeichnung seiner eigenen weltverbessernden Pläne, Wünsche und Hoffnungen.

Neben der poetischen geht die philosophische Entwickelung Hölderlin's einher, und gerade hierin war das Band der Freundschaft am mächtigsten. Die gemeinsame Ausbildung der drei Genossen fiel in die Zeit, wo man in Deutschland mit gleichem Eifer Kant und Spinoza studirte. Jener hatte schon die mächtige Bewegung hervorgerufen, die sich durch das ganze geistige Leben Deutschlands erstreckte, dieser war eben von Lessing und Jacobi entdeckt worden und begann in der Ueberzeugung der jungen Generation die kräftigsten Wurzeln zu schlagen, mit denen erst seine positive historische Wirkung beginnt. Die Alleinheitslehre und der Naturalismus wurden in der naturbegeisterten Dichterseele leicht lebendig und nahmen hier in verwandter Weise wie bei Goethe eine poetische Gestalt an, die ihrem eigentlichen Wesen fremd war. Dagegen wirkte Kant auch hier durch den sittlichen Ernst seiner Lebensauffassung. Sein rückhaltloser Wahrheitssinn, seine politische und religiöse Freimüthigkeit, seine große Auffassung der Geschichte als der Realisirung der Idee der Freiheit warb auch Hölderlin zu seinem Schüler. Indessen trat auch auf diesem Gebiete das antike Bildungsmoment bei den drei Freunden ergänzend und fördernd hinzu. Wenn später Schelling und Hegel ihre Bedeutung nicht zum Geringsten dem Umstande verdankten, daß sie in die Bewegung der Kantischen Lehre die reifsten Resultate des antiken Denkens hineinzuarbeiten verstanden, so beruhte das auf dem eingehenden Studium, welches sie um diese Zeit mit Hölderlin den großen Philosophen des Alterthums widmeten. Dabei ist es selbstverständlich, daß das poetisch gefärbte Interesse der Jünglinge sich zunächst an Platon erwärmte. Hier fanden sie jene Vereinheitlichung der Wahrheit und der Sittlichkeit mit der Schönheit vor, welche in der Verschmelzung all ihrer Bestrebungen auch zu ihrem Ideale wurde und welche sie, Jeder in seiner Weise, zum wesentlichen Gehalte ihrer Lebensarbeit gemacht haben.

Mit dem Ende der Tübinger Studienzeit ging das Kleeblatt auseinander. Schelling begann sogleich die ersten Lorbeeren seiner philosophischen Laufbahn zu pflücken; Hegel, als Hauslehrer in die Schweiz verschlagen, arbeitete in der Stille an der Ausbildung seiner Gedanken, und nur brieflich wurde die Gemeinschaft aufrechterhalten. Auch Hölderlin hatte der theologischen Laufbahn entsagt und sah sich zunächst auf die Hofmeisterstelle angewiesen, welche für eine so große Anzahl der bedeutendsten unter Deutschlands Denkern und Dichtern einen Durchgangspunkt gebildet hat. Für ihn sollte sie das Einzige bleiben, was er in den äußeren Verhältnissen erreicht hat. Anfangs zwar schien sich Alles auf das Glücklichste zu gestalten. Durch Schiller an Frau von Kalb empfohlen, fand er in deren Hause zu Waltershausen eine überaus glückliche Position, und als er nun gar mit der Familie zu Ende 1794 nach Weimar übersiedelte, schien sich ihm der reichste und glücklichste Lebenskreis zu öffnen. Goethe, Herder und Fichte traten mit ihm in persönliche Berührung, und Schiller sorgte für seinen „lieben Schwaben" in der herzlichsten und zuvorkommendsten Weise. Aber schon hier trat jener Zug der Melancholie und der Unbefriedigtheit hervor, der tief in Hölderlin's Wesen begründet war. Mitten aus dem Centrum der deutschen Geistesbewegung, mitten aus diesem edelsten Kreise, dessen Werth er so gut wie nur irgend ein Anderer verstehen konnte und empfand, sehnte er sich nach der Einsamkeit und der idyllischen Ruhe seiner schwäbischen Heimat, und ohne daß wir von äußeren Veranlassungen wüßten, die ihn dazu getrieben hätten, gab er nach wenigen Monaten seine Stellung auf, um zu den Seinen zurückzukehren.

Als er dann in die Thätigkeit zurückkehrte, ging er der düstern Entscheidung seines Lebens entgegen. Im Januar 1796 trat er eine Hauslehrerstelle in der Familie Gontard zu Frank-

furt a. M. an, wo er die folgenden Jahre nur mit der Unterbrechung zugebracht hat, daß er im August 1796 während der Kriegsunruhen seine Zöglinge und ihre Mutter auf einer Reise nach Driburg begleitete. Seit dem Beginne des folgenden Jahres sah er sich mit Hegel wieder vereinigt, welcher sich in Frankfurt in ähnlicher Stellung befand, und in dem Gedankenaustausche mit dem mächtig gereiften und innerlich geklärten Jugendfreunde erwuchs auch ihm eine neue Regsamkeit des geistigen Lebens.

Allein der Genuß derselben wurde ihm durch das persönliche Geschick getrübt. Er hatte in der Mutter seiner Zöglinge das Ideal seiner Sehnsucht gefunden, und es verkörperte sich für ihn der ganze Inhalt seines elegischen Idealismus in der schönen, edlen und geistreichen Frau, die er „eine Griechin" nannte und als Diotima in seinen Dichtungen gefeiert hat. Aber so sehr ihn diese glühende Liebe beseligte, so sehr sie alle Fasern seines Denkens und Dichtens erregte, so tief drückte ihn die Unerreichbarkeit des Ideals nieder, und um so mehr befestigte sich in ihm die elegische Stimmung der Verzweiflung an der Wirklichkeit und die Flucht in das Reich der Träume. Sein Glaube an die Verwirklichung des Ideals wich der trostlosen Klage über den ewigen Verlust desselben, und die Energielosigkeit, die er den äußeren Verhältnissen gegenüber schon früher gezeigt, breitete sich nun in gefährlichster Weise über sein ganzes Dasein aus.

Nur seine dichterische Kraft ging aus dem Unglück gestählt in ihrer reiffsten und schönsten Form hervor. Aus diesen Jahren stammen die edelsten und ergreifendsten Dichtungen Hölderlin's, und diese Zeit brachte ihm die volle Entwickelung der Eigenthümlichkeit und der selbständigen, einzigen Bedeutung, welche er als Dichter besitzt. In seinem ganzen Wesen war es begründet, daß die Lyrik der Boden war, auf dem allein er

Großes und Bedeutendes leisten konnte. Aber für jenes einfache Lied, in welchem sich Goethe's Gefühl aussprach, floß in ihm das Blut zu schwer. Seine ganze Begabung lag auf der Seite der gedankenschweren Lyrik, wie sie sich in der antiken Ode und in dem Pindar'schen Dithyrambus ihre adäquate Form geschaffen hat. Das elegische Element überwiegt in ihm derartig, daß es alle andern zurückdrängt, und seine künstlerische Form ist eine gewaltige, gedankengetragene, blühende Sprache, die vielleicht außer Schiller unter den deutschen Dichtern keinem so zur Verfügung gestanden hat, wie ihm. Ein Reichthum plastischer Bilder, eine bewunderungswürdige Kühnheit des Gedankenganges und dabei eine Sicherheit und Geschlossenheit der Composition machen diese Gedichte Hölderlin's zu einem der schönsten Schätze in unserer Literatur. Selbst die kürzeren unter ihnen zeigen eine Kraft der plastischen Gestaltung und eine Meisterschaft der Zusammendrängung, welche in der modernen Literatur nicht übertroffen worden ist. Dabei sind sie sprachlich und rhythmisch von einer geradezu idealen Formvollendung. Sie bewegen sich durchgängig in den antiken Maßen; aber die classische Form ist hier nicht wie meistens bei modernen Dichtern ein äußerlich gemachtes und künstlich gefaltetes Kleid, sondern das natürliche Gewand einer Dichtung, die in ihrem ganzen Gehalte, in ihrer Sprache und in ihrer Empfindung von antikem Geiste beseelt ist. Die elegische Stimmung des Dichters tritt nicht sowol, wie das sonst in der modernen Literatur geschieht, als eine unmittelbare Schilderung seiner persönlichen Gefühle, sondern vielmehr in dem Colorit hervor, in welches er die Anschauungen seiner Phantasie taucht. Darin besteht die wirkliche Verwandtschaft Hölderlin's mit der Antike, und so bilden seine Dichtungen in Form und Inhalt den vollkommensten Ausdruck davon, daß die antike Bildung ein integrirender Bestandtheil der unserigen ist und hoffentlich immer bleiben wird.

Das classische Element ist bei ihm nicht ein äußerlich angenommenes, sondern ein so vollkommen verarbeitetes, daß seine Dichtung sich damit durchaus identificirt. Diese Bedeutung ist ihm in unserer Literaturgeschichte gesichert: daß sie, wie ich Eingangs andeutete, heutzutage fast vergessen ist, bildet eines der traurigen Symptome dafür, daß unser geistiges Leben in Gefahr ist, von den Quellen abgelenkt zu werden, aus denen sein innerster Gehalt herstammt.

Aber für Hölderlin lag nun das Gefährliche dieser Richtung darin, daß sein ganzes Denken, Dichten und Sein in dies antike Element aufging und daß er deshalb persönlich nur den tiefen Gegensatz empfand, in welchem sich das unruhige und gespaltene Leben der Gegenwart zu seinem Ideal der classischen Bildung befand. In den Oden, wo das volle Licht künstlerischer Gestaltung waltet, tritt dieser Gegensatz nur als ein Schatten auf, der hin und wieder über das Bild der Schönheit huscht; im Leben Hölderlins ist er die Nacht geworden, die sich über seinen Geist breitete, - und zu drohenden Wolken geballt, tritt er uns bereits in einem Werke entgegen, in welchem der Dichter den vergeblichen Versuch machte, seine Gefühle und Gedanken in der Form des Romans niederzulegen. Die epische Anlage war ihm ebenso versagt wie die dramatische, und so ist sein „Hyperion", dieser Roman in Briefen, welche noch dazu durch die Fiktion, lange Jahre nach den wirklichen Erlebnissen geschrieben zu sein, die Wirkung der Unmittelbarkeit einbüßen, der Form nach ein durchaus mißlungenes Werk. Um so mehr ist es ein characteristisches Selbstbekenntniß des Dichters. Mit glühenden Farben wird hier im Anschluß an die ersten Zuckungen, mit denen das moderne Griechenland aufzuleben begann, das ideale Bild des alten Griechenthums gezeichnet, und von demselben aus fallen die Reflexe einer geradezu bitteren und ungerechten Kritik auf die Unschönheit, auf die Zerrissenheit,

auf die Einseitigkeit und innere Zerfahrenheit des modernen und speciell des deutschen Lebens. Der Mann, der dies Buch schrieb, war seiner Gegenwart auf das Tiefste entfremdet, er krankte unheilbar an der Sehnsucht nach einem Lande der Schönheit, das er in dem antiken Griechenland zugleich gefunden und auf ewig verloren zu haben glaubte.

Aber dieser unlösbare Gegensatz, mit dem der Hyperion schloß, war auch nur ein idealer Ausdruck für das tragische Geschick, dem der Dichter selbst verfiel und das sich mehr und mehr der Vollendung nahte. Das Verhältniß zu dem Gontard-schen Hause ging mit natürlicher Nothwendigkeit einer Krisis entgegen, welche sich im September 1798 vollzog. Aus Frank-furt entflohen, fand Hölderlin zunächst bei seinem Freunde Sinklair in Homburg Aufnahme, begab sich später auf dessen Veranlassung zur Zeit des Congresses nach Rastatt und kehrte dann nach Homburg zurück. Alle Pläne, die er zur neuen Gestaltung seines Lebens machte, die Begründung einer Zeit-schrift, eine Habilitation in Jena u. s. w. zerschlugen sich theils an den äußeren Verhältnissen, theils an der Mattigkeit und Kraftlosigkeit, der er verfallen war. So ging er denn im Sommer 1800 nach Nürtingen zu seiner Familie. Später finden wir ihn in Stuttgart, dann eine Zeit lang in Hauptwil bei Constanz, und am Ende des Jahres 1801 nahm er eine Hauslehrerstellung in Bordeaux an. Mit dieser Flucht aus dem deutschen Dasein breitet sich das Dunkel über sein Leben. Wie es ihm dort ergangen, wissen wir nicht, und als er im Sommer des folgenden Jahres wieder in Deutschland erschien, hatte sich die Katastrophe, die in seinem Wesen vorgezeichnet war, unrettbar an ihm vollzogen. Der Dichter Matthison, der ihn früher gekannt, schilderte später mit Entsetzen, wie eines Tages die Gestalt des einstigen Apoll elend und zerlumpt mit allen Zeichen der Verstörung in sein Zimmer

getreten sei, mit fürchterlicher Kälte nur das Eine Wort: „Hölderlin" ausgestoßen habe und dann wie eine Erscheinung wieder verschwunden sei. Bald darauf langte er mit tobenden Geberden im Zustande verzweifelten Irrsinnes bei den Seinen an. Es stellte sich heraus, daß er im Juni plötzlich Bordeaux verlassen und in der brennenden Sonnenhitze über Paris durch ganz Frankreich gewandert war. Vielleicht hatte ihn die Nachricht von Diotima's Krankheit noch in Bordeaux, diejenige ihres Todes in Paris erreicht; jetzt war die Blume seines Daseins geknickt für immer. Zwar schien er sich unter der Pflege der Mutter erholen zu wollen. Das Licht seines Geistes flackerte noch einmal auf, um dann für immer zu erlöschen. Er begann wieder zu dichten, er beschäftigte sich mit einer Uebersetzung und Commentirung des Sophokles, er arbeitete den Pindar durch. Unter diesen Umständen schien eine einfache Beschäftigung für ihn das Beste. Freund Sinklair wußte wieder Rath. Durch seine Vermittelung bot dem scheinbar Genesenden der Landgraf von Hessen-Homburg eine Anstellung als Bibliothekar an, zu deren Uebernahme er im Sommer 1804 nach Homburg übersiedelte. Allein sein Zustand begann nach kurzer Zeit sichtlich sich mehr und mehr zu verschlimmern, und im Herbst 1806 mußte er in die Tübinger Klinik geschafft werden. Es ergab sich, daß sein Zustand zwar ungefährlich, aber hoffnungslos sei, und so wurde er im folgenden Jahre bei einem Tischlermeister untergebracht. Unter dessen freundlicher Pflege, welche später von dessen Wittwe fortgesetzt wurde, führte er in der Stille ein inhaltloses Dasein. Denn die Nacht, die seinen Geist gefangen hielt, ist nicht wieder von ihm gewichen und hat ihn noch 36 Jahre lang umhüllt.

Ueber die Art und die Gründe dieses Wahnsinnes haben wir nur spärliche Berichte. Die ihn beobachtet und geschildert, waren Laien, welche auf die wesentlichen Symptome ihr Augen-

merk nicht richten konnten. So fehlt uns vor Allem jeder Anhalt für die Einsicht in die physischen Ursachen seiner Störung. Aus den Klagen über häufigen Kopfschmerz, die sich früh bei ihm meldeten, geht hervor, daß sein Nervensystem nicht das stärkste war: was aber das Gleichgewicht desselben so völlig störte, ist damit nicht gesagt. Gewisse unedle Annahmen, für welche man die völlige Unkenntniß seines Lebens während der Zeit in Bordeaux ausnützte, finden in seiner sonstigen Lebensweise nicht nur keine Bestätigung, sondern sogar entschiedene Widerlegung und stehen auch mit der Thatsache in Widerspruch, daß aus aller seiner Melancholie und aus der ganzen Zeit seines Irrsinns auch nicht ein einziger Fall selbstmörderischer Gedanken oder Versuche mitgetheilt, dagegen ausdrücklich versichert wird, er habe selbst in den dunkelsten Zeiten stets noch das feinste Gefühl für Schicklichkeit und Anstand besessen. Dabei zehrte die Krankheit an seinem Körper nicht. Nachdem seine Verwilderung, in der er aus Frankreich zurückkehrte, überwunden, hat er sich bis zum Tode in der einfachen und sorgfältigen Pflege stets wohl befunden. Nur zuweilen, wenn der Dämon ihn schüttelte, blieb eine tagelange Erschlaffung zurück. Solche Wuthanfälle, anfangs häufiger, wurden mit der Zeit immer seltener; sie beschränkten sich auf Störungen des häuslichen Zusammenlebens, die ohne Belang waren.

Die eingehendste Schilderung seines geistigen Zustandes verdanken wir dem Dichter Friedrich Waiblinger, der im Anfange der 20er Jahre in Tübingen studirte und viel um ihn war, sowie den ergänzenden Mittheilungen seines Biographen Schwab, der ihn gleichfalls noch persönlich gekannt hat. Als das charakteristische Merkmal tritt uns dabei die Unfähigkeit des Dichters entgegen, seine Gedanken zu beherrschen. Er war in einer rastlosen Thätigkeit der Phantasie begriffen; während der

ersten Jahre namentlich bedeckte er jedes Stück Papier, das ihm in die Hände fiel, mit prosaischen oder poetischen Aufzeichnungen. Wenn er seine Spaziergänge in dem engen Gartenhof oder in seinem Zimmer hielt, so war er in ununterbrochenem Selbstgespräche, und wer zu ihm kam, hörte schon an der Thüre sein lebhaftes Perorirен. Wie aber sein Auge bei aller Lebhaftigkeit des Umherschauens den Eindruck des Irren durch den Mangel an sichrer, fixirender Concentration machte, so war auch seine Gedankenbewegung mittelpunctslos und der Herrschaft des vernünftigen Willens entzogen. Es entspricht das genau dem, was man jetzt Ideenflucht nennt. Die nervöse Erregung springt, offenbar rein mechanischen Gesetzen folgend, von einem Gedanken zum andern, und so reiht sich wie ein tosender Wasserfall sinnlos Vorstellung an Vorstellung.

In dieser Beziehung sind nun die Gedichte, welche aus Hölderlin's irrer Zeit erhalten wurden, eine für den Psychologen überaus interessante Hinterlassenschaft. Nur mühsam wiederstehe ich der Verlockung eins oder das andere derselben hier zu analysiren. Sie sind ein wunderbarer Beweis für die hohe Vollendung der Einübung, welche das menschliche Denkorgan erreichen kann, sodaß seine Thätigkeiten sich noch mechanisch abspielen, auch wenn ihnen die einheitliche Leitung der bewußten Vernunft fehlt. Als Hölderlin nicht mehr dichten konnte, da dichtete es noch in ihm. Schiller hat einmal den niederen Dichtern vorgeworfen, daß die gebildete Sprache für sie dichte und denke. Aehnlich ist es hier bei Hölderlin. Das Technische der Dichtung, Rhythmus und Reim, ist meist noch von tadelloser Reinheit und Schönheit; Anfangs begegnen uns noch die antiken Strophen, später fällt der Dichter wieder mehr in die reimende Art seiner Jugend zurück. Auch der Glanz der Diktion ist an einzelnen Stellen wunderbar schön erhalten; aber dazwischen

mischt sich nüchtern prosaischer Ausdruck und gelegentlich eine unsägliche Trivialität des Inhalts, oft endlich auch ein völlig sinnloses Verschwimmen des Gedankens und nur noch eine tönende Zusammenfügung von Worten. Was aber in allen diesen Gedichten fehlt, ist Zusammenhang und einheitliche Composition. Anfangs tritt ein beherrschender Gedanke oder ein dominirendes Bild klar und noch mit alter Plastik hervor: aber dann drängen sich — mit lockerster Association und häufig sogar scheinbar ohne diese — fremde Gestalten, oft die wunderlich entlegensten Vorstellungen in die Phantasie hinein, und zuletzt verliert sich der Dichter in pfadlosem Dunkel.

Wenn einmal eine Psychologie der Poesie geschrieben wird, so werden diese Reliquien Hölderlin's eine wichtige Rolle darin spielen.

Seit Alters her spricht man von einer Verwandtschaft zwischen Dichtung und Wahnsinn, zwischen dem Genie und dem Irren. Worin besteht diese Aehnlichkeit? Doch nur darin, daß der Fortgang der Gedanken, die Ideenassociation, wie die Psychologen sagen, bei beiden sich in einer Weise vollzieht, welche der Gewohnheit des gemeinen Lebens spottet, und daß dieser ungewohnte Flug des Gedankens bei beiden nicht der bewußten Ueberlegung, sondern einer unbewußten Nothwendigkeit entspringt. Aber der Unterschied ist der, daß diese unbewußte Nöthigung bei dem Genie in einem inneren Zusammenhange der Gedanken wurzelt, bei dem Wahnsinn dagegen nur auf der mechanischen Reihenfolge von Nervenerregungen beruht. Was daher der Dichter in genialer Intuition erfaßt, dem kann nachher der gewöhnliche Verstand mit seiner Logik nachhinken: das Gerede des Irren ist und bleibt sinnlos. Die geniale Aneinanderfügung der Bilder und Ideen ist nun aber vor Allem der Grundcharacter jener dithyrambischen Odendichtung, in der Hölderlin's Eigenthümlichkeit besteht. Auch eine

Pindar'sche Ode, auch ein Goethe'sches Gedicht wie etwa die Harzreise, ist „schwer", wie man zu sagen pflegt, d. h. es ist dem gemeinen Bewußtsein eine Mühe, ihrem Zusammenhange zu folgen. Aber dieser Zusammenhang ist da; er bildet das geheime innere Band der Composition, und seine congeniale Auffassung ist der ästhetische Reiz für den Genießenden. So ist es auch in den früheren Dichtungen Hölderlin's; allein bei diesen letzten ist nun dies der wehmüthige Eindruck, wie sich in ihnen allmälig das Genie in Wahnsinn verliert. Anfangs besitzen sie jenen Faden des Zusammenhangs; aber er wird immer lockerer, und zum Schluß entrinnt er den schwachen Händen des Dichters. In ihrem Anfange spricht noch der Genius, — an ihrem Ende waltet der Dämon. In dieser Hinsicht ist höchst charakteristisch das im Jahre 1803 entstandene Gedicht Pathmos, dessen Länge leider seine Mittheilung verbietet. Man vergleicht des Dichters Geist gern mit der Harfe: hier sind einige Saiten verstimmt, andere zerrissen, andere wieder tönen noch im schmelzenden Wohllaut; was aber darin spielt, ist nicht mehr der Gedanke des Menschen, sondern der Wind, von dem man nicht weiß, von wannen er kommt und wohin er fährt.

Einen ähnlichen Eindruck machen die prosaischen Aufzeichnungen, welche aus der ersten Zeit der Gestörtheit stammen. Damals, als er sich noch einmal sammeln zu wollen schien, schrieb er Anmerkungen zu mehreren Sophokleischen Stücken und versuchte, sich über den Grundgedanken seines noch weiterhin zu erwähnenden Trauerspiels „Empedokles" klar zu werden. Beides in einer schwer mit sich ringenden Sprache und in einer Darstellung, welche ebenfalls durch feine, fast unmerkliche Nüancen aus genialem Tiefsinn in trostlosen Unsinn übergeht. Hier kommt noch ein Anderes hinzu. Wie bei manchen der Gedichte, so hat man hier noch häufiger den Eindruck, daß der

Dichter das Wort für den Gedanken, der ihm vorschwebt, nicht finden kann und schließlich zu einem inadäquaten greift. Diese Erscheinung ist bekanntlich bei Nervenkrankheiten sehr häufig; als ausgesprochene Dysphasie ist sie bei Hölderlin nicht aufgetreten, auch später nicht, wo er sich dagegen oft in der Bildung ganz sinnloser Worte ergangen hat [1]). Aber in seinen Schriften begegnen uns schon seltsame Satzwendungen und Wortbildungen, und es bewegt sich dies Suchen merkwürdigerweise in ähnlichen Bahnen, wie sie später Hegel in seiner philosophischen Sprache gewandelt ist. Auch dieser hat die Nation durch ungewohnte Worte und Sätze frappirt, und es giebt bei ihm seitenlange Stellen, an denen der seiner Ausdrucksweise Unkundige statt des Tiefsinns auch Wahnsinn vor sich zu haben meint und meinen muß; aber bei Hegel ist doch ein Sinn dahinter, seine Terminologie, mag sie noch so barock sein, beruht auf einem großartigen Gedankenzusammenhange; bei Hölderlin liegt hinter den unverständlichen Worten eben nur traurige Oede oder ein unfaßbares, immer entfliehendes Etwas.

Mit der Zeit nahm auch seine geistige Regsamkeit ab; er ward mehr und mehr zum Kinde, und seine Vorstellungswelt schrumpfte auf den engen Kreis seiner unmittelbaren Bedürfnisse und Erlebnisse zusammen. Selten zum Glück waren lichtere Augenblicke, in denen er sein Geschick verstand, aber

---

1) Die Biographie giebt dafür als Beispiel, er habe einmal, als er griechisch lesen sollte, geantwortet: „ich verstehe das nicht, das ist Kalamattasprache". Dies Beispiel ist sehr unglücklich; es scheint dem Biographen entgangen zu sein, daß Kalamata eine Stadt an der Südküste des Peloponnes ist, deren Namen dem Dichter bei der Aufforderung, griechisch zu lesen, durch einfache Ideenassociation um so mehr einfallen konnte, als diese Stadt in den zwanziger Jahren als der Sitz des „Senats von Messenien" und wegen ihrer Zerstörung 1825 viel genannt wurde und gewiß gelegentlich auch von den Besuchern Hölderlin's erwähnt worden ist.

auch dann prägte sich sein Gefühl nur in still wehmüthiger Ergebung aus, wie sie in den Worten zu Tage tritt:

„Das Angenehme dieser Welt hab' ich genossen,
Die Jugendstunden sind wie lang, wie lang verflossen.
April und Mai und Junius sind ferne:
Ich bin Nichts mehr, ich lebe nicht mehr gerne."

Mancherlei Curiositäten und Narrheiten werden von seinen Gewohnheiten berichtet, keine so, daß sie als fixe Idee bezeichnet werden dürfte. Nicht einmal von seiner Sucht, die Menschen mit hohen Titeln, wie Euer Majestät, Euer Durchlaucht u. s. w. anzureden, kann man sagen, daß sie seinen Geist so gefangen gehalten hätte, wie es der Psychiater bei der Anwendung des Ausdruckes fixe Idee im Auge hat. Denn er lebte nicht etwa in der Einbildung, mit lauter vornehmen Leuten umzugehen, er war sich vielmehr der realen Lebensstellung seiner Besucher sehr gut bewußt und gefiel sich nur in der Marotte einer forcirten Höflichkeit.

Anfangs waren ihm seine Gefühle in die Einsamkeit gefolgt; ja er schrieb einmal das schöne Wort: nun erst verstehe er den Menschen recht, da er fern von ihm und in Einsamkeit lebe. Er dichtete noch Oden an Diotima, er zeigte noch das alte Gefühl für die einfache Schönheit der Natur, er gedachte noch mit Theilnahme der Seinen. Ein rührendes Blatt an seinen geliebten Halbbruder hat sich erhalten, in jenem gewaltsam verständigen und gemacht nüchternen Style abgefaßt, den man häufig an Nervenkranken beobachtet, als ob sie sich zusammennähmen, recht vernünftig zu schreiben. Es bricht mit den Worten ab: ich merke, daß ich schließen muß. Später verlor sich auch diese Theilnahme; er wurde immer apathischer. Der Besuch eines Jugendfreundes, die Nachricht vom Tode seiner Mutter gingen spurlos an ihm vorüber, selbst die Sammlung seiner Werke, von der man ihm erzählte, blieb ihm gleich-

giltig, und nur als er das Exemplar sah, zeigte er Etwas wie Freude darüber.

So wurde sein Dasein immer schattenhafter, er vegetirte nur noch dahin. Aber eine eigentliche Paralyse, eine völlige Auflösung der geistigen Kräfte scheint nicht eingetreten zu sein. Sein Ende wurde durch ein locales Leiden, eine Brustwassersucht, schnell und sanft herbeigeführt. Er starb betend am 7. Juni 1843.

Die Section erwies, wie sein Biograph mittheilt, auch den Bestand einer Gehirnwassersucht, von der sich jedoch nicht feststellen ließ, ob sie mit früheren Entzündungen im Zusammenhange gestanden und was sie etwa noch zu zerstören vorgefunden hatte.

So sind wir in der Aetiologie dieses Wahnsinns auf die psychischen Momente angewiesen, welche in seinem Leben vorliegen. In erster Linie glaubt man natürlich, an die unglückliche Liebe denken zu müssen, die sein ganzes Wesen aus den Fugen brachte. Kein Zweifel, daß diese Leidenschaft seine innerste Seele ergriff und ihm den letzten, schwersten Stoß gab. Aber dieser Stoß wirkte nur deshalb zerstörend, weil er schon ein morsches Gebäude traf. Nicht unter allen Umständen, sondern nur in dem inneren Zustande, in welchem Hölderlin schon war, wirkt die unglückliche Liebe so: der Wahnsinn muß schon in der Tiefe angelegt sein und kommt nur zum Ausbruch durch die neue Erschütterung. Und in der That, Hölderlin's Geist war schon an sich so tief krank, daß es eben nur dieser Veranlassung bedurfte, um ihn in das Verderben zu stürzen. Von ihm gilt das Wort, welches der größte der Dichter in Bezug auf einen anderen wahnumnachteten Dichter sprechen läßt:

„Es liegt um uns herum
Gar mancher Abgrund, den das Schicksal grub;
Doch der in unserm Herzen ist der tiefste,
Und reizend ist es, sich hinabzustürzen.“

Schon zu jener Zeit, als Hölderlin im Hause der Frau von Kalb lebte, unter den denkbar günstigsten Verhältnissen, auf das Liebenswürdigste, Feinfühligste aufgenommen, mit den besten Geistern in Verbindung, schon da ergreift ihn die Melancholie. Er mißt sich an den Größen der Zeit, und ihr Anblick, statt ihn zu erheben, drückt ihn nieder. Nicht persönliche Eitelkeit oder unerfüllte Ruhmbegierde liegt dabei zu Grunde, sondern die Einsicht in den Mangel seines eigenen Wesens, die Ueberzeugung von dem Widerspruch zwischen ihm und seinem Ideal. Er glaubt seine Bestimmung nicht zu erfüllen, er fühlt sich den Aufgaben des Lebens nicht gewachsen, — und weil er den Dingen nicht genug thun kann, so thut ihm auch das Leben nicht genug. Er ist der Typus der „problematischen Naturen", wie sie Goethe gezeichnet hat. Diesen Zustand bezeichnete Schiller schon damals als gefährlich. Sein scharfes Auge sah Hölderlin und Jean Paul auf einer Linie. Und wahrlich, der Dichter des Titan hätte ebenso wie der des Hyperion zu Grunde gehen müssen, wenn ihm nicht die Göttergabe des Humors verliehen gewesen wäre. Von diesem Humor, von dieser Erhebung über die Wirklichkeit hatte Hölderlin keinen Tropfen; in ihm floß nur schweres Blut, und sein Schmerz bohrte sich in's Innere, bis er das Mark zerstörte. Der Grundton, auf den das unendlich feine Instrument seiner Seele gestimmt war, ist der elegische. Unfähig, den Schmerz zu überwinden oder ihn auch nur im reinen Bilde anzuschauen, muß er sich immer tiefer und tiefer in ihn hineinwühlen. Das ist der Fluch des Lyrikers, der an keinem sich so erfüllt hat, wie an Hölderlin.

Allein der elegische Dichter bedarf eines Ideals, an dem er die Wirklichkeit mißt und um dessen willen er aus ihr flüchtet, sollte er sich dies Ideal auch erst schaffen müssen. Dies war, wie wir sahen, für Hölderlin die antike Welt. Sein Interesse an ihr hat früh schon einen gewissen pathologischen

Character. Schiller hat von der Graecomanie als einem Fieber gesprochen. Er that es, nachdem er selbst durch Kant und durch Goethe davon geheilt worden war. Aber für Hölderlin wurde dies Fieber die tödtliche Krankheit. Hatte er früher mit Posa gesagt, seine Liebe gelte den kommenden Geschlechtern, so galt jetzt seine Liebe und seine Sehnsucht nur einem vergangenen Geschlechte und einem Zustande, der, für ewig verloren, als ein goldenes Zeitalter weit hinter uns liege. Mochten sich auch in ihm ähnliche Gedanken angebahnt haben, — es fehlt ihm die Energie, welche Schiller und Hegel besaßen, das goldene Zeitalter in höherer Gestalt in die Zukunft zu versetzen und an seiner Herbeiführung zu arbeiten. Er klagte nur träumend dem Vergangenen nach. Die classische Welt war der Abgrund, in den er sich stürzte. Wir lernten ihn oben als den idealen Vertreter dieses Elements in unserer Nationalbildung kennen. Hier zeigt es sich, daß er an eben dieser seiner Bedeutung zu Grunde gegangen ist. In Dichtung und Philosophie beruht die Größe des deutschen Geistes auf der Verschmelzung des antiken und des modernen Culturgehaltes. Vollständig, zu reiner Versöhnung ist sie nur in zwei Männern gediehen, in Goethe und in Hegel; in den anderen schiebt sich beides mit manchfach gestalteten Mischungen durcheinander: bei Hölderlin erheben sich beide Elemente gegeneinander, und ihr Widerspruch sprengt das zarte Gefüge seines Geistes.

Diese elegische Versenkung in das Alterthum war es, welche Hölderlin unfähig, den Anforderungen des modernen Lebens zu genügen, und ihm das Dasein zur Qual gemacht hat. Aber sie selbst ist doch wiederum nur der Ausfluß und gewissermaßen erst die theoretische Form einer allgemeineren Tendenz, welche den tiefsten Grund seines Leidens ausgemacht hat. Diesen versteht man erst, wenn man sich klar macht, worin denn für Hölderlin der Gegensatz des antiken und des modernen Lebens bestand

und weßhalb er aus diesem in jenes flüchtete. Es ist das gänzlich verschiedene Verhältniß, in welchem sich in beiden Zeitaltern das Individuum zu dem gesammten Culturgehalte seiner Zeit befindet. Die antike Welt war noch so einfach, daß das Individuum im Stande war, mit seinen Interessen den gesammten Inhalt des gemeinsamen Culturlebens zu umfassen. Wissenschaft und Kunst, Staat und Religion standen noch in so nahem und innigem Verhältniß, daß sie im Ganzen nur eine harmonische Einheit ausmachten, und der Umfang dessen, was dazu gehörte, war noch so gering, daß es dem Einzelnen möglich war, mit der vollen Hingabe an seinen besonderen Beruf den ganzen Genuß der allgemeinen Bildung zu verbinden. So war jedes Individuum neben seiner Eigenthümlichkeit doch mit dem wesentlichen Gehalte des gemeinsamen Lebens so verwachsen, daß es als Repräsentant desselben gelten konnte. Ganz anders ist es in der modernen Welt. Alle Berufsthätigkeiten haben in ihr einen solchen Umfang gewonnen, und sich so verzweigt, daß der Einzelne nicht mehr im Stande ist, ihre Gesammtheit zu beherrschen, und dabei sind sie, was noch schwerer wiegt, in ihrer Entwickelung derartig auseinander gegangen, daß jener harmonische Zusammenhang und jene schöne Einheit, worin sie sich in der antiken Welt noch befanden, unwiederbringlich verloren scheint. Darum ist uns jene glückliche Identität der individuellen mit der allgemeinen Bildung verloren, und das Individuum ist nicht mehr im Stande, in sich die gesammte Cultur seiner Zeit zu verarbeiten und sich zu ihrem Repräsentanten zu machen.

Diesen Gegensatz, der zwar nicht absolut aber jedenfalls relativ gilt, hat Hölderlin vielleicht tiefer als irgend Jemand anders empfunden. Er lag ganz innerhalb der culturphilosophischen Gedanken, aus denen Schiller die ästhetischen Grundbegriffe construirte, wenn er auch bei diesem nicht in der

gleichen Richtung ausgeführt worden war. Er stand aber zugleich in der innigsten Beziehung zu dem Character der damaligen deutschen Bildung, deren wichtigster Zug gerade die universalistische Tendenz war. Als die hauptsächlichsten Vertreter derselben sind die Romantiker bekannt. Sie haben nicht nur auf dem Gebiete ihrer literarischen Thätigkeit und namentlich in der Poesie, Literaturgeschichte und Philosophie sich die Aufgabe einer Verarbeitung aller großen Schöpfungen gesetzt, welche der menschliche Geist in seiner Entwickelung je hervorgebracht hat, sondern auch vor Allem das Princip aufgestellt, daß das ästhetische, wissenschaftliche, religiöse und staatliche Leben des Menschen wieder in eine große Einheit harmonisch zusammenschmelzen müsse, daß das Individuum seine Aufgabe nur auf dem Grunde einer universalistischen Bildung und in der vollkommenen Einheit mit der gesammten Cultur zu lösen vermöge. Genau die gleiche Tendenz bestimmte das ganze Wesen von Hölderlin, und Haym hat deshalb vollkommen recht gethan, ihn in seiner meisterhaften Darstellung der romantischen Schule als einen Seitensproß derselben zu behandeln, obwol der einsame Schwabe mit ihr in keiner directen und persönlichen Verbindung stand. Aber während die Romantiker wenigstens den Versuch machten, dieses Ideal der universalistischen Cultur des Individuums zu realisiren, verzweifelte Hölderlin an der Möglichkeit der Verwirklichung desselben. Nur in der antiken Welt sah er es realisirt; nur der Grieche war in diesem Sinne der volle und unverkümmerte Mensch. Das moderne Dasein zeigt Staatsmänner und Bauern, Dichter und Denker, Kaufleute, Handwerker, Beamte, kurz lauter Leute des Berufs, aber einen Menschen sucht man darin vergebens. Deshalb nimmt bei Hölderlin die universalistische Tendenz einen pathologischen Character und eine elegische Färbung an. Ihr Ideal ist in dem modernen Leben nicht mehr zu realisiren, aber es

war das Lebensprincip in dem goldenen Zeitalter des Griechenthums. Alle Bitterkeit, welche Hölderlin gegen die moderne Welt und speciell gegen seine eigene Nation im Hyperion ausgegossen hat, und all' die leidenschaftlich sehnsüchtige Liebe, mit der er das Alterthum umfaßte, beruhen auf diesem Grunde.

Deshalb ist nun das Interessanteste seiner Selbstbekenntnisse das Fragment einer Tragödie, in welcher er diesen Widerspruch, der ihn erfüllte, auf den Boden des Griechenthums selbst versetzen wollte. Das tragische Motiv des „Empedokles" hat eine gewisse Aehnlichkeit mit demjenigen des Faust. Es besteht darin, daß das Individuum an dem Drange zu Grunde geht, sich zum All zu erweitern, daß es von der Sehnsucht erfüllt ist, Alles, was ist, in sich zu umfassen und besonders mit dem ganzen Menschenleben sich zu identificiren, und daß es mit der Einsicht in die Unerfüllbarkeit dieses Strebens endet. Aus den ausgeführten Parthien und aus den Betrachtungen über den Gesammtplan des Werkes, welche Hölderlin hinterlassen hat, läßt sich wenigstens in allgemeinen Zügen erkennen, wie er seinen Helden, in welchem sich der Philosoph, der Dichter und der Staatslenker zu ungetheilter Einheit verbinden, an dem Widerspruche der wirklichen Welt, an der unharmonischen Getheiltheit und Zerstückelung der äußeren Verhältnisse scheitern lassen wollte.

Die Unmöglichkeit, in welcher sich das moderne Individuum befindet, den gesammten Gehalt der allgemeinen Cultur in seiner Bildung zur lebendigen Einheit zu bringen, ist also der letzte Grund für die elegische Versenkung in das classische Alterthum, in der Hölderlin's tragisches Geschick sich besiegelte. Und das ist nun in der That eine tiefe Einsicht in das Wesen des modernen Lebens. Diese Unmöglichkeit ist eine Thatsache. So unendlich verzweigt, so vielfältig, so widerspruchsvoll ist unsere Cultur geworden, daß das Individuum unfähig ist, sie

vollständig in sich aufzunehmen. Die Gesammtheit unserer Cultur ist ein idealer Begriff, der in keinem individuellen Bewußtsein mehr realisirt ist. Jeder von uns ist in dem großen Getriebe des socialen Daseins an einem bestimmten Puncte eingefügt, und er ist von da aus nicht mehr im Stande, den ganzen Umkreis der übrigen Thätigkeiten und ihres geistigen Gehaltes zu überschauen und in sich aufzunehmen. In die Arbeit des Berufs eingespannt und vermöge der steigenden Anforderungen desselben das ganze Leben hindurch angespannt, bekommt der individuelle Geist gewissermaßen Scheuklappen, welche ihm nur ein beschränktes Gesichtsfeld zu übersehen gestatten. Eine universalistische Bildung, wie sie der Bürger Athens besaß, wie sie die großen Männer der Renaissance neu erwarben, wie sie Deutschlands Dichter und Denker in Hölderlin's Tagen wenigstens anstrebten, ist heutzutage selbst für das Genie unmöglich. Die Cultur ist zu breit geworden, um vom Standpunct des Individuums aus übersehen zu werden. Diese Unmöglichkeit trägt eine große sociale Gefahr in sich. Je vereinzelter die Berufsthätigkeit des Individuums wird, um so fremder und kenntnißloser steht es den Interessen gegenüber, welche den Lebensgehalt des andern ebenso einseitigen Individuums ausmachen. Die Berufsarten, die Stände, die verschiedenen Schichten der Gesellschaft werden auf diese Weise mehr und mehr einander entfremdet und hören bald ganz auf, sich gegenseitig zu verstehen. Das Bewußtsein des einheitlichen Zusammenhanges, der alles Culturleben beherrschen soll, geht Schritt für Schritt verloren, und die Gesellschaft droht in Gruppen und Atome zu zerfallen, zwischen denen es nicht mehr das Bindemittel des geistigen Verständnisses, sondern nur noch dasjenige der äußeren Noth und Nothwendigkeit giebt. So wird die moderne Gesellschaft mehr und mehr zu einem Bilde der Zerrissenheit, und je schneller dieser Proceß mit natürlicher Nothwendigkeit fort-

schreitet, um so geringer wird selbstverständlich die Kraft der gesellschaftlichen Ordnung, deren festeste Stütze die Gleichheit des Culturbewußtseins in den Individuen bildet.

Schlimmer noch als dieser Mangel einer wahrhaft universellen Bildung ist das Surrogat, mit dem wir uns über denselben hinwegzutäuschen suchen. Außer Stande, den Bildungsgehalt der fremden Sphären bis in seine Tiefe und seine Besonderung zu durchdringen, hilft sich das moderne Individuum mit einem oberflächlichen Dilettantismus, der von Allem den Schaum abschöpft und den Gehalt liegen läßt. Dieser Dilettantismus ist komisch, wo er sich in den Gesprächen des Salons breit macht; aber wo er auf den Gassen gepredigt wird, ist er tragisch. Wir lachen, wenn wir den Backfisch über die Vorzüge Goethe's und Schiller's sein naseweises Urtheil hinwerfen hören: aber furchtbar ernst ist die Gestalt des Volksredners, der mit den unverdauten Brocken wissenschaftlicher Theorien prunkt und, was er selbst nicht verstanden hat, als Wahrheit unter das Volk wirft.

Sehen wir diesen Dilettantismus von Jahrzehnt zu Jahrzehnt zu drohenderer Gefahr heranwachsen, so können wir uns nicht wundern, wenn wir ihn in Deutschland eben so gut wie auf dem ganzen Continent als den Typus des öffentlichen Lebens wiederfinden. Nicht von dem Zeitverbrauch spreche ich, mit dem wir so vielfach tändelnd nur uns amüsiren, wenn wir Belehrung oder ästhetische Erbauung zu suchen vorgeben; auch nicht davon, daß die ernste und wahre ästhetische Bildung unter uns um so seltener geworden ist, je mehr man bemüht gewesen ist, die Genüsse der Kunst Jedermann zugänglich zu machen: es hat sich eben nur die alte Erfahrung wiederholt, daß, wenn man das allgemeine Niveau höher stellt, dies auf Kosten der Höhe und Größe des darüber Hinausragenden geschieht. Das Bedenkliche, was ich meine, ist, daß dieser Dilettantismus

auch bei uns die Signatur der öffentlichen Institutionen zu werden anfängt. In ganz Europa treibt die politische Bewegung auf den Parlamentarismus zu: mag man über ihn in historischer und politischer Beziehung denken, wie man will, — das Eine muß man zugestehen: er ist die Staatsform des Dilettantismus. Die Staatsform ist er, vermöge deren jeder beliebige Sophist und Schreihals, mit dem Mandat einer unverständigen Masse in der Tasche, weil Gott ja einmal mit dem Amt auch den Verstand gab, sich dazu berufen glaubt, über Alles, was die Interessen des staatlichen Lebens angeht, sein verantwortungsloses Urtheil ex officio abzugeben, und nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht fühlt, sich über die Thätigkeit des erfahrungsreichen Fachmannes, des gewissenhaften Beamten, des genialen Staatsmannes zum Richter aufzuwerfen. Uns Deutschen droht diese Gefahr erst: welch' eine Gefahr es ist, mag man an der großen Nachbarnation sehen, die seit einem Jahrzehnt einen Haufen von Dilettanten nach dem anderen an ihrer Spitze gesehen hat.

Aber das Schlimmste an dieser Ausbreitung des Dilettantismus ist seine Herrschaft über die Erziehung. Die ungeheure Ausdehnung des Wissens ist uns, wie über Nacht, über den Hals gekommen. Noch haben wir nicht die Methoden gefunden, es zu vereinfachen und es auf den kurzen Gesammtausdruck zu bringen, der vielleicht in einer glücklichen Zukunft das massenhafte Detail unnöthig machen wird, welches heute unvermittelt neben einander steht und deshalb mechanisch behalten sein will; noch sind wir durch die weitverzweigte Arbeit der besonderen Wissenschaften nicht zu Gesammtresultaten gekommen, welche das im Interesse einer allgemeinen Bildung Werthvolle von der Spreu zu sondern gestatteten. Den gesteigerten Anforderungen gegenüber, welche zudem der Kampf um's Dasein für jede Fachbildung und für jede technische Erziehung stellt, fehlt uns

noch vollständig die principielle Entscheidung der für alle Pädagogik fundamentalen Frage, welches Maß von allgemeiner Bildung mit der Berufserziehung in der Weise vereinbar ist, daß damit für alle Stände und alle Individuen eine Gleichheit der geistigen Grundlage gewonnen wird. Von der Erfüllung dieses Ideals ist die Menschheit heute weiter entfernt, als je in ihrer Geschichte, und darin wurzeln alle Schäden der modernen Gesellschaft. Diesem Problem gegenüber verrennt man sich auf der einen Seite mit berechtigter Angst vor dem Dilettantismus in eine rein technische Abrichtung zum besonderen Berufe — eine Einseitigkeit, die selbst in der Arbeitstheilung der Wissenschaften auf allen Gebieten hervorzutreten anfängt. Von Jugend auf treibt man den Geist in eine bestimmte Richtung, sodaß er nur das practische Ziel vor Auge hat und niemals den Blick auf das Ganze gewinnen kann. Und doch steht es durch lange Erfahrung fest, daß die fruchtbare Thätigkeit nur die sein kann, welche den besonderen Beruf im Zusammenhange des Ganzen zu betrachten befähigt ist. Läuft man so Gefahr, den Geist zur Maschine zu machen, die nur ihre bestimmte practische Arbeit verrichten kann, so fällt man auf der anderen Seite dem Dilettantismus anheim, wenn man alle die noch so unfertigen „Ergebnisse" der modernen Wissenschaft in die Schulbildung aufnehmen will. Da drängen sich denn alle Disciplinen hervor, damit der jugendliche Geist von jeder etwas kosten soll; von jeder wird durch äußerliche Aneignung etwas aufgenommen, und damit wird die Harmonie und der systematische Zusammenhang unserer früheren Bildung gesprengt. Die Unzulänglichkeit derselben giebt Jeder zu, aber bisher giebt es entfernt Nichts, was an ihre Stelle zu treten berechtigt wäre. Die ganze Masse, die sich jetzt herandrängt, wird auswendig gelernt und nicht begriffen, sie kann nur vom Gedächtniß und nicht vom Verstande bewältigt werden. So überlasten und überhasten wir denn

unsere Kinder, ohne ihnen die Verarbeitung der verwirrenden Mannichfaltigkeit, zu deren Aufnahme wir sie zwingen, gleichmäßig zu ermöglichen. Am gefährlichsten ist es deshalb, wenn mit der Häufung des bloß zu lernenden Stoffs eine Einschränkung jener formalen Geistesgymnastik einhergeht, welche wir bisher zu unserem Segen dem Einleben in die Sprache und das Denken der Griechen und Römer verdankten. Jene Männer der Naturforschung, welche diesen Rest gleichmäßiger Bildungsgrundlage in der europäischen Gesellschaft bekämpfen, sollten doch die ersten sein, das „biogenetische Grundgesetz“ auch in der Pädagogik anzuerkennen und zu verstehen, daß auch die geistige Lebensbewegung der Menschheit ein Durchlaufen der früheren Bildungszustände als das Natürlichste erscheinen läßt; sie sollten einsehen, daß für den jugendlichen Geist die Bekanntschaft mit einem jugendlichen, einfachen, harmonischen Culturſystem, wie es das griechische ist, immer das Geeignetste bleibt.

Es liegt mir fern, die schon allzu große Zahl derjenigen zu vermehren, welche für diese gegenwärtigen Zustände einzelne pädagogische Heilmittel vorschlagen; eine Panacee dafür giebt es noch nicht. Wir müssen uns an den Gedanken gewöhnen, daß wir in dieser Hinsicht in einem Zeitalter der pädagogischen Experimente leben; wir müssen die Generationen bedauern, an welchen diese wechselnden Versuche gemacht werden, und wir dürfen nur die Hoffnung hegen, daß man durch Streit und Mißlingen hindurch schließlich, wenn auch erst spät, zu einem neuen Systeme und zu ruhigerer Fortentwicklung der Bildung gelangen wird.

Nur deshalb habe ich auf diese Gefahren, die Jeder sieht, hier hingewiesen, weil das Geschick Hölderlin's auf das Innigste mit diesem modernen Bildungsproblem verwachsen ist, weil die Zerstörung seines hohen Geistes nur im verstärkten Maße und in großen Zügen dasjenige darstellt, was im Kleinen bei Tau-

senden und Abertausenden sich als Verwirrung und Verwilderung des Geistes erkennen läßt.

In der That, das moderne Individuum ist das resignirende. Wir alle sind „die Entsagenden" der „Wanderjahre". Nicht von jener Resignation auf die persönlichen Wünsche ist die Rede, welche zu allen Zeiten eine Pflicht des sittlichen Menschen gewesen ist, sondern von der bewußten Resignation auf eine Alles umfassende Kenntniß des gesammten Culturgehaltes. Wir haben keine Philosophie mehr und werden nie wieder eine haben, welche alle Erkenntnisse der Wissenschaften zu einem Weltbilde zusammenarbeitete. Aber darum darf das Leben des Individuums nicht aufhören, im Ganzen zu wurzeln und sich mit dem Wesen der Gattung eins zu wissen. Je mehr das Streben in die Breite sich verbietet, um so nothwendiger ist es, in die Tiefe zu graben. Mögen wir uns ein Jeder in die Einzelheit seines Berufs mit seinem Wissen und Können verlieren, so darf uns doch das Verständniß für die höchsten Werthe des Menschenlebens, denen sich unser kleines Leben an bestimmter Stelle einzuordnen hat, nicht verloren gehen; und von der philosophischen Besinnung dürfen wir verlangen, daß sie uns eben diesen Zusammenhang der höchsten Werthbestimmungen zum Bewußtsein bringe und uns aus unserem Sonderdasein in die Höhe der Humanität emporhebe. Das bleibt uns immer übrig, den reinen Gehalt allen menschlichen Culturlebens, die Ideale unserer Geschichte im Bewußtsein zu erhalten und ihnen unser persönliches Leben einzuordnen. In unserem Erkennen und Wissen sind wir keine vollen und ganzen Menschen mehr: aber im thatkräftigen Glauben an die Ideale sollen wir es immer bleiben.

Ueber Denken und Nachdenken.

(Eine akademische Antrittsrede. 1877.)

Dem scheinbar regellosen Verlaufe, mit welchem sich die Vorstellungen ohne unser Zuthun, wie wir meinen, in uns abwechseln, setzt eine verbreitete und auch wissenschaftlich vielfach verwerthete Ansicht das durch den Willen beherrschte, nach bewußten Absichten gestaltete Denken als ein wesentlich Verschiedenes gegenüber. Im ersten Falle scheint es, als spiele sich der ganze Vorstellungsmechanismus in dem leeren Raume unseres Bewußtseins nur wie ein zufällig hineingerathenes Getümmel selbständig ab; in dem anderen Falle glauben wir aus der Natur unseres Bewußtseins den Gedankengang als unseren eigenen zu erzeugen. Es ist für die psychologische Betrachtung wie für logische Theorien gleich wichtig, darüber klar zu werden, ob dieser Unterschied zwischen dem unwillkürlichen und dem willkürlichen Denken wirklich von so principieller Bedeutung ist, wie es danach erscheinen könnte, ob der Einfluß des Willens in der That den Character unserer Denkbewegung in so entscheidender Weise verändert.

Zweifellos ist zunächst die Thatsächlichkeit dieses Einflusses, den der bewußte Wille auf den Verlauf unserer Vorstellungsbewegung ausübt. Daß wir willkürlich unsere Aufmerksamkeit auf die Aufnahme bestimmter sinnlicher Wahrnehmungen richten und concentriren, — daß wir willkürlich frühere Vorstellungen in unser Bewußtsein zurückrufen und, wie wir zu sagen pflegen,

in dem Schatze unserer Erinnerung danach mit vollbewußter Absicht suchen, — daß wir im willkürlichen Nachdenken um mannigfacher Zwecke willen Aufmerksamkeit und Erinnerung dazu verwenden, Begriffe, Urtheile und Schlüsse durch bewußte Absicht zu erzeugen: das sind so sehr einem Jeden bekannte und so völlig unzweifelhafte Thatsachen, daß man nur darüber eigentlich sich verwundern sollte, weshalb das Problem, wie dieser Einfluß des bewußten Willens auf das Denken zu begreifen sei, sich bisher von den Psychologen verhältnißmäßig nur sehr geringer und höchstens gelegentlicher und nebensächlicher Beachtung zu erfreuen gehabt hat. Vielleicht, weil sich die alte Erfahrung wiederholte, daß gerade das Geläufigste und Gewohnteste am spätesten die Aufmerksamkeit der erklärenden Wissenschaft auf sich zu ziehen pflegt, — vielleicht auch aus dem anderen Grunde, weil die Auffassung der älteren Psychologie dieses Problem mehr verdeckte und weil die Erkenntnißmittel, welche derselben zu Gebote standen, in der That zur Lösung dieser Aufgabe unzureichend waren.

Diese ältere Psychologie hatte bekanntlich den leeren Raum des von ihr angenommenen „Seelenwesens" mit einer Reihe von metaphysischen Gespenstern bevölkert, welche sie „Vermögen" nannte, und welche in Wahrheit nur Abstractionsbegriffe aus der Gleichartigkeit psychischer Thatsachen waren. Da gab es ein Empfindungsvermögen, ein Gefühlsvermögen, ein Aufmerksamkeitsvermögen, ein Gedächtnißvermögen — und was weiß ich, was diese arme Seele noch alles für Vermögen haben sollte. Es ist aber diese Annahme selbständiger Seelenvermögen nicht weniger ungerechtfertigt und ungereimt, als wenn z. B. die Naturwissenschaft die Gravitationskraft oder die magnetische Kraft als selbständige Wesen betrachten wollte, während sie darin nur gesetzmäßige, d. h. allgemein sich gleichbleibende Wirkungsweisen des körperlich Seienden sieht und sehen darf.

Nachdem aber einmal durch jene mit Recht als „mythologisch“ bezeichnete Operation die Seele in lauter selbständige kleine Seelchen gesplittert war, so fand man weiter kein Arg darin, das eine dieser Vermögen auf das andere einwirkend und den Gang von dessen Thätigkeiten modificirend zu denken: und da unter diesen Seelenvermögen auch der Verstand als Denkvermögen und der Wille als Begehrungsvermögen figurirten, so ist es nicht gar verwunderlich, daß man auf das bezeichnete Problem sich nicht sonderlich viel eingelassen hat.

Anders steht zu dieser Sache die neuere Psychologie. Sie muß zwar in ihrer Ausdrucksweise sich der von jener älteren Auffassung beherrschten Sprache accommodiren, und spricht, um nicht überall gar zu weitläufig zu werden, auch vom Willen und vom Verstande, als wären das solche abstracten, selbständigen Dinge: aber das sind für sie eben nur bequeme Abkürzungen ihres Ausdrucks, und sie geht dem gegenüber von der Ansicht aus, daß der Zusammenhang von Erfahrungsthatsachen, welche wir als unser Seelenleben bezeichnen, in der Bewegung einfacher und ursprünglicher Elemente besteht. Sie stellt sich deshalb die Doppelaufgabe, einerseits diese Urthatsachen des psychischen Lebens in ihrem gesetzmäßigen Ursprunge festzustellen, andererseits diejenigen Formen aufzusuchen, in welchen sich nach festen Gesetzen diese einfachen Elemente zu den complicirten Gebilden verknüpfen, die den unmittelbaren Gegenstand unserer inneren Erfahrung ausmachen. Erst vor dieser Auffassung der seelischen Vorgänge treten die wirklichen Schwierigkeiten der Probleme hervor; erst sie aber besitzt auch die Mittel, um deren Ueberwindung wenigstens anzubahnen. Von ihr fällt auch ein neues Licht über die Frage, „wie wir etwas denken können deshalb, weil wir es denken wollen“.

Es ist eine unnöthige Vermehrung jener Schwierigkeiten, welche man sich durch eine fast sophistische Wendung der Sache

bereitet hat. Bewußte Absicht setzt im Allgemeinen die Vorstellung des zu erreichenden Zieles voraus. Wer nun mit bewußter Absicht Etwas denken will, der, hat man gesagt, muß doch schon wissen, was er denken will: d. h. er hat schon, was er will, und sein ganzes Denkenwollen ist vollständig unnütz. Der Sophismus dieser Argumentation ist so offenkundig und so leicht zu entwirren, daß er kaum hätte erwähnt werden sollen, wenn nicht in seiner Auflösung zugleich eine sehr werthvolle Mahnung für das philosophische Denken und ein fruchtbarer Ausgangspunct für weitere Betrachtungen läge. Es ist nämlich ganz klar und einfach, daß zwar jenes „Etwas", welches wir denken wollen, in dem Augenblicke des Wollens in der That selbst noch nicht bekannt sein darf, daß dagegen die Beziehungen bekannt sein müssen, in welchem dies unbekannte „Etwas" zu anderen bekannten Vorstellungen steht, — mit anderen Worten, daß es gesucht wird nur vermöge der Stellung, welche es in dem sonstigen Systeme der Vorstellungen entweder schon einnimmt oder einnehmen soll. Ebenso wie wir in der Rechnung jedes x nur bestimmen können, insofern es in bekannten functionellen Verhältnissen zu bekannten Größen steht, so kann auch in allen unseren Gedanken Unbekanntes nur von Bekanntem aus gesucht werden. Es liegt im Begriffe des Suchens, des bewußten Findenwollens, daß man mit einer Anzahl bekannter Vorstellungselemente ein bisher unbekanntes zu bestimmen hat: in's Blaue hinein kann Niemand nachdenken, — wenn auch nicht zu leugnen ist, daß Mancher beim Nachdenken in's Blaue hineingeräth.

Bei allem durch bewußte Absicht vollzogenen Denken liegen somit die Motive sowol als auch die Ansatzpuncte in dem schon vorliegenden Denkstoffe, mit welchem das Gesuchte in bekannten Beziehungen stehen soll. Ein sogenannter „beziehungsloser Gedanke" kann durch absichtliches Nachdenken gar niemals ge-

wonnen werden, und es war eine verhängnißvolle Täuschung, wenn in der Geschichte der Philosophie hin und wieder Versuche gemacht worden sind, das Denken so zu sagen ab ovo zu beginnen und einen „voraussetzungslosen" Anfang des Philosophirens zu finden. Ein solcher kann nie aus bewußtem Nachdenken, sondern nur aus „mystischer Eingebung" stammen — einem Vorzuge, der manchem Philosophen vielleicht als Menschen, jedenfalls aber nicht in seiner Eigenschaft als Philosoph zu Theil werden mag. Alles Nachdenken ist seinem Wesen nach voraussetzungsvoll; es giebt in ihm keinen einfachen Punct, der, an sich selbst gewiß, der Träger aller übrigen Gewißheit wäre. Die menschliche Erkenntniß besteht vielmehr in letzter Instanz aus einem System von Gedanken, welche, von den verschiedensten Ansatzpuncten aus erwachsen, sich mit ihrer Ueberzeugungskraft gegenseitig stützen und tragen, und die letzte Gewißheit besteht für jeden einzelnen nur in der widerspruchslosen Uebereinstimmung, mit der er sich dem Zusammenhange des Ganzen einfügt.

Das Denkenwollen setzt somit überall den Thatbestand des unwillkürlichen Denkens voraus; es ist erst da möglich, wo schon ein nach mannigfachen Beziehungen geordnetes System von Vorstellungen, d. h. also ein relativ entwickelter psychischer Organismus vorliegt. Die Erfahrung der Kinderstube bestätigt diese Folgerung. Die willkürliche Aufmerksamkeit, das „Aufpassen" von innen heraus tritt erst ein, wenn eine Reihe von Erfahrungen gemacht worden sind und sich festgesetzt haben; und die ersten Spuren absichtlichen Nachdenkens sind bekanntlich noch viel späteren Datums. Jedenfalls also bildet das unwillkürliche Denken die Grundlage des willkürlichen; es enthält theils die Veranlassung des letzteren, theils bietet es die Mittel, wodurch dasselbe seine Absicht erfüllt.

Allein die Einsicht dieser unumgänglichen Bedingung ist

noch nicht diejenige in die Art und Weise, wie es der bewußte Wille fertig bekommt, den Gang der Vorstellungsbewegung nach seinen Absichten zu bestimmen und zu beherrschen. Diesen Kern des Problems haben die Psychologen meistens mit einer nichtssagenden Parallele umgangen. Wir müssen dabei die Versicherung hinnehmen, das Verständniß dieses Vorganges sei uns ebenso verschlossen, wie dasjenige der ähnlichen Beziehung, vermöge deren der bewußte Wille die Glieder unseres Leibes seinen Absichten gemäß in Bewegung setzt. In beiden Fällen bediene sich der Wille zur Erreichung seiner Zwecke eines theils in Form natürlicher Vorrichtung vorgefundenen theils durch die Gewöhnung früherer Thätigkeiten eingeübten Mechanismus: hier sei es der physiologische Mechanismus der Auslösung von Nervenerregungen, dort der psychologische Mechanismus von Vorstellungsbewegungen. Wie aber die Benutzung dieses Mechanismus herbeigeführt werde, davon wisse der Wille selbst in dem einen Falle so wenig als in dem anderen, und das bleibe auch für die wissenschaftliche Forschung ein undurchdringliches Geheimniß.

Der Vergleich liegt nahe, und doch hinkt er mehr, als es sonst wohl Vergleichen gestattet ist. Das freilich läßt sich nicht bestreiten, daß das natürliche Bewußtsein, wenn es dort die Glieder des Leibes, hier die Gedanken in Bewegung setzt, in beiden Fällen gleich wenig von dem dabei benutzten Mechanismus wie von der Art dieser Benutzung weiß. Wir wissen weder, wie wir es machen, um unseren Arm auszustrecken, noch was wir eigentlich anstellen, wenn wir uns auf einen entfallenen Namen besinnen. Für die wissenschaftliche Erkenntniß aber zeigt sich sogleich ein sehr wichtiger Unterschied beider Vorgänge. Alle Erkenntniß nämlich des physiologischen Mechanismus, der in dem einen Falle spielt und der die Bewegung der peripherischen Organe von gewissen Erregungen centraler

Nervencomplexe abhängig zeigt, läßt uns auch nicht im Geringsten die Beziehung begreifen, in welcher eben diese anfängliche Erregung der Gehirnganglien zu der bewußten Absicht steht, die wir als erste Ursache der Leibesbewegung anzusehen gewöhnt sind. In diesem Falle ist also die Einsicht in das Wesen des vom Willen benutzten Mechanismus auch nicht im Entferntesten mit derjenigen in die Form und die Möglichkeit dieser Benutzung verbunden. Unser Wille scheint dabei auf einem unendlich complicirt gebauten Instrumente zu spielen; wir vermögen eine annähernde Erkenntniß der Einrichtung dieses Instrumentes und der in ihm stattfindenden Uebertragungsvorgänge zu gewinnen, mittelst deren aus anfänglichen centralen Erregungen kräftige Bewegungserscheinungen in der Peripherie resultiren. Aber ob überhaupt und wie der innere Zustand, welchen wir als bewußte Absicht bezeichnen, jene erste Erregung hervorrufen, wie der Wille auf diesem Instrumente spielen kann, — das begreifen wir nicht.

Der Grund davon ist der, daß wir in dieser Benutzung des Leibes durch den Willen eine Art jener Uebertragung der psychischen Thätigkeit in die physische Welt vor uns haben, welche bisher überhaupt jeder menschlichen Erklärungsfähigkeit spottet. So mannigfach auch die Theorien sind, welche im Verlaufe der Geschichte der Wissenschaften über das Verhältniß leiblicher und seelischer Functionen aufgestellt worden sind, — keine genügt bisher völlig, und keine von allen vermag die fortwährend sich vollziehende Verwandlung der einen in die anderen, selbst unter dem Gesichtspuncte, daß sie nur scheinbar stattfinden sollte, zu erklären. Diese Uebertragung liegt nun aber in dem anderen Falle, demjenigen der Benutzung des Vorstellungsmechanismus durch den Willen nicht vor; hier ist es die psychische Function der bewußten Absicht, welche sich zu ihrer Realisirung eines gleichfalls psychischen Mechanismus be-

dient; hier ist also jene Kluft, die im anderen Falle den Abschluß der Erklärung verhindert, nicht zu fürchten, sondern es steht vielmehr zu hoffen, daß die volle Einsicht in das Wesen des Vorstellungsmechanismus uns auch die Möglichkeit seiner Beeinflussung durch den bewußten Willen begreiflich machen wird.

Es ist deshalb nöthig, wenigstens in allgemeinen Umrissen das Bild dieses Vorstellungsmechanismus vorzuführen, in welchen nach der gewöhnlichen Ansicht der bewußte Wille hie und da bestimmend eingreift. Dies „unbeherrschte Spiel des Vorstellungsverlaufes" setzt sich aus zwei verschiedenen Bestandtheilen zusammen. Einerseits nämlich strömen beharrlich von der Außenwelt her durch die Sinneseindrücke neue Vorstellungen in unser Inneres ein, andererseits findet zwischen diesen neuen Elementen und den aus der Erinnerung aufsteigenden älteren Vorstellungen eine ununterbrochene Bewegung statt. Die Reihenfolge jener sinnlichen Eindrücke hängt selbstverständlich im Allgemeinen von dem Zustande unseres physischen Organismus und seinen Verhältnissen zu den bewegten Körpern seiner Umgebung ab: diese rein innerliche Bewegung dagegen unterliegt denjenigen psychologischen Gesetzen, welche als diejenigen der Association bekannt sind. Denn der Vorgang der Reproduction ist überall von demjenigen der Verschmelzung abhängig. Ohne in eine genaue Entwickelung der theilweise noch streitigen Associationstheorie einzugehen, lassen sich doch die Grundformen der Verschmelzung leicht und sicher aufweisen. Das Verwachsen der Vorstellungen zeigt sich theils durch die Verhältnisse ihres Inhaltes, theils durch die Art ihres Auftretens in dem einzelnen Bewußtsein bedingt. Vorstellungen, welche gleichzeitig oder in unmittelbarer Succession in dasselbe Bewußtsein getreten sind, pflegen sich gegenseitig zu reproduciren, und zwar um so sicherer, je häufiger vorher diese Gemeinsamkeit ihres Bewußtwerdens

stattgefunden hat. Auf der andern Seite weiß Jeder, daß Aehnlichkeiten und Verwandtschaften, daß gedankliche Beziehungen allerlei Art diejenige Verschmelzung von Vorstellungen herbeiführen, vermöge deren die eine die andere nach sich in das Bewußtsein hineinzuziehen bestrebt ist. Schon aus diesem flüchtigen Blicke auf die der allgemeinen Erfahrung geläufigen Formen der Association kann man abnehmen, worauf es hier allein ankommt, daß nämlich im entwickelten psychischen Organismus jede Vorstellung sich mit einer großen Anzahl anderer im Zustande mehr oder minder fester Verschmelzung befindet, sodaß bei dem Neueintritt jener ersten alle die anderen gleichfalls in das Bewußtsein zurückzukehren streben. Nun ist aber unser Bewußtsein ein verhältnißmäßig nur sehr enger Raum, in welchem jeden Augenblick nur eine höchst beschränkte Anzahl von Vorstellungen neben einander Platz haben, und da somit von den zahlreichen Vorstellungen, die von einer gegebenen Vorstellung aus den Associationsgesetzen gemäß reproducirt zu werden vermöchten, immer nur einige, gewöhnlich sogar zunächst nur Eine wirklich bewußt werden kann, so entsteht eine Art von Wettstreit zwischen allen diesen Vorstellungen, und es fragt sich, ob wir im Stande sind, vorauszusagen, welche darin den Sieg davontragen und das Bewußtsein für sich erobern wird.

Allein damit ist es noch nicht abgethan. Denn diese Concurrenz der reproducirbaren Vorstellungen würde allein in Betracht kommen nur in dem Falle, wo das Bewußtsein von den Eindrücken der Außenwelt total isolirt wäre und dann also nur aus seinem bisherigen Besitzstande die Gedankenkette der Erinnerungen fortspänne. Dieser Zustand ist (innerhalb des unwillkürlichen Denkens, mit dem wir es ja hier zunächst zu thun haben) höchstens annähernd im Traum des tiefen Schlafs vorhanden, und nur in ihm folgt daher die Vorstellungsbewegung bedingungslos den Associationsgesetzen. Im wachen

Zustande dagegen greifen bekanntlich in diese Reproductionsbewegung fortwährend die neu erregten Sinneseindrücke ein, indem sie die Aufmerksamkeit des Bewußtseins auf sich ziehen und damit von den durch Association zu reproducirenden Vorstellungen ablenken. Aber auch diese Sinneswahrnehmungen stehen fortwährend nicht nur auf diese Weise mit den Associationsvorstellungen, sondern auch unter einander in einem Wettstreit um das Bewußtsein. Auf jeden unserer Sinne werden von der umgebenden Welt in ununterbrochenem Wechsel Reize ausgeübt; Lichtwellen, Schallwellen, Wärmeschwingungen u. s. w. treffen fortwährend auf die Endigungen unseres Nervensystems, und jeder dieser Reize kann unter geeigneten Bedingungen eine bewußte Empfindung hervorbringen. So wird, wenn man sich bildlich ausdrücken darf, jener enge Raum unseres Bewußtseins theils von innen theils von außen her in jedem Momente von zahllosen Vorstellungsreizen bestürmt, von denen in abstracto jeder die Fähigkeit des Bewußtwerdens besitzt, in concreto aber immer nur äußerst wenige, meistens nur Einer wirklich bewußt werden kann.

Auch dieser Gesammtzustand des unwillkürlichen Denkens ist freilich bei dem entwickelten Menschen selten rein und in längerer Ausdehnung zu beobachten. Das Bedürfniß des practischen Lebens und die leicht sich einstellende Erregung bewußter Absichten durchkreuzen ihn, wenn er eingetreten ist, gewöhnlich sehr bald wieder, und so vielfach dieser unwillkürliche Gedankenabfluß in uns stattfindet, so selten ist doch für längere Zeit der völlige Ausschluß des bewußten Denkenwollens. Es sind hauptsächlich die Zustände des träumenden Wachens oder wachen Traumes, in denen dies unbeherrschte Spiel des psychischen Mechanismus sich in uns entfaltet, wenn wir in behaglicher, absichtsloser Stimmung uns ganz dem Ablauf unserer Gedanken überlassen. Da fällt uns bei dieser oder jener Wahrnehmung

mancherlei aus alten Erlebnissen ein, Erinnerung spinnt sich an Erinnerung, wir kommen „vom Hundertsten in's Tausendste", bis eine neue Wahrnehmung, Etwas, das wir sehen oder hören, uns in Anspruch nimmt und der Ausgangspunct eines neuen Gedankenspiels wird, welches dann ähnlich zu Gunsten eines dritten endet, u. s. f.

Die schwierige Aufgabe einer Theorie des unwillkürlichen Vorstellungsverlaufs ginge nun dahin, die statischen Verhältnisse zu bestimmen, in denen die Entscheidung des Bewußtseins zwischen der Masse der sich ihm in jedem Augenblicke aufdrängenden Vorstellungen sich vollzieht. In besonderen Verhältnissen scheint das nicht allzu schwer. Was zunächst den Wettstreit der verschiedenen Sinneseindrücke unter einander betrifft, so wissen wir alle, daß bei Ausschluß anderer Bedingungen die Aufmerksamkeit des Bewußtseins sich jedesmal dem stärksten Eindruck zuwendet. Und da die Stärke des Eindrucks derjenigen des äußeren Reizes zwar nicht direct, aber doch in dem bekannten logarithmischen Verhältniß proportional gilt, so können wir für den Fall, daß dieses Princip das allein bestimmende ist, aus der Kenntniß der verschiedenen Reizstärken die Richtung, welche das Bewußtsein nehmen wird, voraussagen. Freilich ist das zunächst nur bei Eindrücken eines und desselben Sinnes direct anwendbar: wie stark dagegen z. B. ein Ton sein muß, um das Bewußtsein von einer bestimmten Intensität des Lichteindrucks abzulenken, würde schon sehr viel schwieriger zu bestimmen sein; hauptsächlich deshalb, weil hier nie die reinen Intensitätsverhältnisse unabhängig von Associationsvorstellungen in der Erfahrung darstellbar sein würden. Man bedürfte dazu vermuthlich einer ganz genauen Kenntniß des Aequivalents von Nervenerregung, welches jedem der beiden an sich unvergleichlichen Reize entspricht.

Allein diese psychophysischen Fragen erscheinen leicht und

einfach gegenüber der viel verwickelteren Mannichfaltigkeit der rein psychischen Kreuzungen. Denn da hier vermöge der großen Anzahl von Verschmelzungen, in welchen sich bei dem entwickelten psychischen Organismus jede Vorstellung befindet, von derselben aus sehr viele Wege der Reproduction offen stehen, so erscheint der gewöhnlichen Auffassung der thatsächliche Gang, den das Bewußtsein seiner Enge wegen natürlich immer nur in einer bestimmten Richtung nehmen kann, als durchaus zufällig, launenhaft und unberechenbar. In der gegentheiligen Ueberzeugung, daß auch hier feste Gesetze walten, wird die Psychologie dadurch befestigt, daß sie in diesem Dunkel doch wenigstens hie und da schon Licht zu sehen vermag. Zunächst läßt uns der Umstand, daß fast alle Vorstellungen zusammengesetzten Inhalts sind, eine Erklärung für die verschiedene Festigkeit und Haltbarkeit der Associationen finden. Je größer nämlich die Anzahl der Elemente ist, welche zwei Vorstellungen gemeinsam haben, um so lebhafter wird sich auch die Bindekraft der Association zwischen ihnen bethätigen, und wir werden daher — ceteris paribus — den Vorstellungsmechanismus immer die Richtung nach der am meisten verwandten Vorstellung einschlagen sehen. Weiterhin zeigt sich ein bemerkenswerther Unterschied zwischen den verschiedenen psychischen Organisationen. Bei unbefangenen, natürlichen Menschen, bei Kindern und Ungebildeten, werden diejenigen Associationen die häufiger bevorzugten sein, welche durch gleichzeitige Sinneswahrnehmung hervorgerufen oder in sinnlich anschaulicher Weise vermittelt sind; bei dem mehr geistig lebenden Menschen liegen dagegen diejenigen Reproductionen am nächsten, in welchen gedankliche Beziehungen das Bindeglied bilden. Das gilt so im Allgemeinen; doch entziehen sich bisher wenigstens alle diese Verhältnisse noch durchaus einer genauen und für die Erklärung des einzelnen Falles sicher genügenden Analyse.

Am ungünstigsten endlich steht es mit unserer Einsicht in diejenigen Verhältnisse, nach denen die neu erregten sinnlichen Eindrücke von den rein innerlichen Bewegungen des Denkens und umgekehrt diese von jenen die Aufmerksamkeit des Bewußtseins abzulenken vermögen. Zwar wird die Psychologie auch hier aus der allgemeinen Erfahrung die Thatsachen registriren dürfen, daß unter gewöhnlichen Umständen schwache und gewohnte Sinneseindrücke keinen oder wenigstens keinen merklichen Einfluß auf die innerliche Vorstellungsbewegung ausüben, daß dagegen starke und ungewohnte Eindrücke sofort jenes innere Spiel der Gedanken über den Haufen zu werfen geeignet sind. Allein von irgend einer gesetzmäßigen Bestimmung der relativen Stärkegrade, bei welchen das Eine oder das Andere eintritt, sind wir noch sehr weit entfernt.

Um so günstiger und werthvoller ist es, daß allen diesen unsicheren Verhältnissen gegenüber mit voller Klarheit und Sicherheit eine andere Grundthatsache aufgestellt werden kann, welche zu ihnen allen sich in einem gewissen Gegensatze befindet. Alle die soeben skizzirten allgemeinen Regeln erleiden nämlich sofort eine Ausnahme, sobald eine der für das Bewußtsein möglichen Vorstellungen ein besonderes Interesse oder ein lebhaftes Gefühl erweckt. Aller Lärm der umgebenden Welt ist ohnmächtig gegen einen leisen Laut, der die Saiten unseres fühlenden Innern in Mitschwingung zu setzen vermag; keine Festigkeit der Vorstellungsassociation hält Stand vor dem Einflusse des Interesses, welches uns von einer Vorstellung zu einer anderen damit vielleicht nur ganz lose zusammenhangenden überzugehen nur deshalb veranlaßt, weil an diesem Puncte sich die größte Lebhaftigkeit unserer Gefühle entfaltet; auch der festest geknüpfte Faden unseres Phantasiespieles reißt ab, sobald in einem, wenn auch nur ganz schwachen Sinneseindruck unser persönliches Gefühl rege wird; und andererseits hindern

selbst mächtige Wirkungen der Außenwelt die unwillkürliche Fortspinnung unserer Gedanken nicht, wenn dieselbe nur mit unserem Interesse verknüpft ist. So unbestimmt und allgemein gehalten auch diese Beobachtungen an sich sein mögen, so genügen sie doch völlig zur Begründung des Satzes, daß der bisher betrachtete Verlauf des sich selbst überlassenen Vorstellungsmechanismus in jedem Augenblicke durch den Einfluß der Gefühle gestört und in andere Bahnen gelenkt werden kann, als er ohne dieselben verfolgt haben würde.

Diese Einsicht in die von den Gefühlen ausgehende Beeinflussung des unwillkürlichen Vorstellungverlaufs nimmt nun aber eine überraschende Tragweite an, sobald wir eine andere Lehre in Betracht ziehen, welche eine der glücklichsten Errungenschaften der neueren Psychologie ist, — diejenige von der „Allgegenwart der Gefühle". Je schärfer man nämlich in die Analyse des seelischen Lebens eingedrungen ist, um so näher ist man der Erkenntniß der Grundthatsache gerückt, daß es keinen Vorstellungszustand giebt, der nicht in einer, sei es auch noch so schwachen Weise mit einer Gefühlserregung verknüpft wäre. Von den Sinnesempfindungen an, unter denen keine einzige ohne einen bestimmten Gefühlston ist, der freilich bei der einen deutlicher hervortritt als bei der anderen, bis hinauf zu den höchsten und besten Erzeugnissen des denkenden Geistes sind alle unsere Vorstellungen auf das Innigste mit Gefühlen verwoben, welche bei ihrer Reproduction sogleich wieder in Wirksamkeit treten. Jede Vorstellung steht in einem gewissen Verhältniß zu dem ganzen psychischen Systeme, in welchem sie auftritt, und eben dieses Verhältniß findet in dem sie begleitenden Gefühle seinen Ausdruck. Ist aber diese Allgegenwart der Gefühle eine Thatsache, so findet jene Störung der rein theoretischen Associationsvorgänge, welche wir aus besonders in die Augen fallenden Thatsachen erschließen konnten,

fortwährend statt, und jene Associationsgesetze, für deren Geltung deshalb auch oben stets der „Ausschluß anderer Bedingungen" in Anspruch genommen werden mußte, haben sich uns nur durch besonders günstige Fälle zu erkennen gegeben, in welchen der Einfluß der Gefühle ein verhältnißmäßig geringer oder gleichmäßig vertheilter war und deshalb vernachlässigt werden durfte.

Diese Mitwirkung der Gefühle ist es nun in der That, welche das Geheimniß der Launenhaftigkeit und Unberechenbarkeit des unwillkürlichen Vorstellungsverlaufs enthüllt. Wären wir nur vorstellende Wesen, so könnte unser Bewußtsein in jedem Augenblicke nur einerseits der stärksten Sinneseinwirkung, andererseits der festesten Vorstellungsassociation folgen — wie es sich freilich mit der Wahl zwischen beiden dann abfinden sollte, wäre vollkommen unerfindlich. So aber, auf Grund der Allgegenwart der Gefühle, können wir es als allgemeines Gesetz aufstellen, daß das Bewußtsein in jedem Augenblicke diejenige Vorstellung ergreift, welche unter den von innen, wie den von außen erregten die lebhafteste Gefühlserregung mit sich führt.

Ja, es scheint sogar der Versuch nahe gelegt, dem Gedanken nachzugehen, ob nicht jene oben aus der Erfahrung entwickelten Gesetze der scheinbar rein theoretischen Association sich zuletzt aus diesem obersten Grundgesetze ableitbar erweisen. Wenn die physiologische Psychologie nachweist, daß der mit einer Sinnesempfindung verschmolzene Gefühlston stets in Beziehung zu der Intensität der entsprechenden Empfindung steht, so begreift sich eben vermöge dieses Grundgesetzes, weshalb die Bewußtwerdung der Sinneseindrücke von ihrer relativen Stärke abhängt, sowol wenn sie mit einander, als wenn sie mit Associationsvorstellungen concurriren. Daß ferner überhaupt zwischen dem Sinneseindruck auf der einen Seite und der

associativen Reproduction auf der anderen Seite ein Wettstreit stattfindet, ist nur unter der Voraussetzung eines vergleichbaren Intensitätsgrades beider Elemente zu begreifen. Und seitdem man sich[1]) überzeugt hat, daß die Meinung von einer verschiedenen Intensität der Vorstellungsthätigkeit als solcher irrig ist, bleibt nichts übrig, als diese Kraft, mit der sich die Vorstellungen bei ihrem Wettstreite messen, in den sie begleitenden Gefühlen zu suchen. Was endlich die andere Thatsache anlangt, daß Vorstellungen sich um so leichter gegenseitig reproduciren, je mehr sie gemeinsamen oder auf einander bezogenen Inhalt haben, so wird das so zu begreifen sein, daß der letzte Grund für die Verschmelzung gleicher oder ähnlicher Vorstellungen in der Verwandtschaft der mit ihnen verwachsenen Gefühle besteht. Diese Grundform der Association tritt sogar direct als Erfahrungsthatsache hervor, und sie wurde in der obigen Aufzählung der Associationsgesetze nur deshalb übergangen, weil es sich dort nur um die scheinbar rein theoretischen Verknüpfungen handelte. In der That aber ist es eine der wichtigsten und häufigsten Formen der Association, daß zwischen an sich völlig disparaten Vorstellungen lediglich die Gleichheit oder Verwandtschaft der mit ihnen verwachsenen Gefühle als Bindemittel auftritt. Vielleicht ist die Verschmelzung des gleichzeitig im Bewußtsein Auftretenden in dieser Weise durch die Mitwirkung des sog. Allgemeingefühls zu erklären; aber auch sonst sind die Beispiele dafür sehr häufig, und es spielt diese Art der Association namentlich bei Uebertragungen von Vorstellungen und Bezeichnungen aus einem Gebiete in ein anderes eine große Rolle. Wenn wir von der Wärme eines Farbentones sprechen so sind in diesem Ausdrucke die specifischen Vorstellungen dreier

1) Durch Lotze's glänzende Beweisführung im Mikrokosmus, Bd. I. 2. Aufl. pag. 227 ff.

Sinnessphären verschmolzen, zwischen welchen nur die Analogie der Gefühlswirkung vermitteln konnte.

Hiernach nimmt nun aber das Bild jenes unwillkürlichen Vorstellungsverlaufs eine wesentlich andere Gestalt an. Glaubten wir Anfangs einen selbständigen Abfluß dieser Vorstellungen vor uns zu sehen, so zeigt sich jetzt, daß als die wahren Leiter dieser Bewegung die Gefühle dahinter stehen, und daß wir dabei nicht so uninteressirt sind, wie wir uns einbilden. Denn die Gefühle treten eben dabei durchaus nicht immer selbst in das Bewußtsein, sondern sie schieben sozusagen die Vorstellungen, an denen sie sich erregen, vor. Daraus geht hervor, daß unsere Vorstellungen den Kampf um den engen Bewußtseinsraum, der jeden Augenblick nen zwischen ihnen entbrennt, nicht mit den eigenen, sondern mit geborgten Waffen, mit denjenigen der ihnen angeschmolzenen Gefühle auskämpfen. In dem Turniere des Seelenlebens sind die Vorstellungen nur die Masken, hinter denen sich die wahren Streiter, die Gefühle, vor dem Auge des Bewußtseins verbergen.

Was ist denn aber dies Interesse, was sind diese Gefühle, deren Einfluß in dem wirklichen Gange unserer Vorstellungen so unverkennbar die Hauptrolle spielt? Sie alle sind nichts anderes als Formen und Erregungsweisen des unbewußten Willens. Es geschieht nicht ohne Beklemmniß, daß ich mich damit eines Ausdrucks bediene, der in unserer Zeit mit Recht als verdächtig gilt. Treibt doch mit diesem Worte eine Popularphilosophie unserer Tage ihr Unwesen, indem sie alle unverstandene Weisheit der Dinge flugs, daß man ihres Begreifens enthoben sei, in die unnahbare Region des „Unbewußten“ verweist. Allein dieser metaphysische Mißbrauch, der mit dem Worte getrieben wird, darf uns an dem Begriffe nicht irre machen und berührt in keiner Weise eine Einsicht, welche die Psychologie schon seit mehr als einem Jahrhundert

gesichert hat, diejenige nämlich, daß der gesammte Untergrund unseres seelischen Lebens, dessen Spitzen nur in stetig wechselnder Gruppirung vom Bewußtsein beleuchtet werden, in unbewußten Vorgängen besteht, von deren Verhältnissen allein der jedesmalige Inhalt des Bewußtseins abhängt. Unwahrnehmbar, wie diese unbewußten Vorgänge ihrem Begriffe nach sind, können sie nur ihrer Thatsächlichkeit nach erschlossen werden aus den Bestimmungen, welche sie auf das Bewußtsein ausüben, und unser Wissen von ihnen ist daher nothwendig auf diese Beziehungen beschränkt. Ohne ihr Wesen an sich unmittelbar zu kennen, ohne vor Allem ihre Beziehung zu den leiblichen Vorgängen von vorn herein zu bestimmen, vermögen wir daher diese unbewußten Zustände nur durch diejenigen bewußten Functionen zu bezeichnen, deren Grundlage sie bilden, und man sollte immer vorsichtig genug bleiben, nicht zu vergessen, daß „unbewußte Vorstellung", „unbewußtes Gefühl", „unbewußter Trieb" nur einen uns an sich unbekannten, aber auf Grund einer Anzahl von Thatsachen nothwendig anzunehmenden psychischen Zustand bedeutet, welcher, wenn er bewußt wird, als Vorstellung, Gefühl, Trieb oder Wille erscheint. In zwei Richtungen nur darf diese Annahme als wahrscheinlich gelten: einerseits sind es die elementaren Inhaltsbestimmungen des Seelenlebens, die mit dem Körper in unmittelbarem Zusammenhange stehenden Functionen von Empfindungen, Trieben und Gefühlen, denen offenbar solche unbewußte Zustände zukommen; andererseits bestehen diese unbewußten Vorgänge in den erinnerungsfähigen Vorstellungsinhalten, und zwar nicht nur in dem „Behalten" der einfachen Elemente, sondern besonders auch in der Aufbewahrung der vom Bewußtsein zwischen diesen Elementen erzeugten Verbindungen. In psychologischer Beziehung besteht der oben erwähnte Mißbrauch der Hypothese des Unbewußten in der auf keine Weise zu erhärtenden Annahme, daß

jene Elemente auch ohne die Mitwirkung des Bewußtseins mit einander alle diejenigen Verbindungen neu einzugehen vermögen, welche in der That nur durch das Bewußtsein selbst vollzogen werden können.

Insonderheit aber gilt es von den Gefühlen, daß sie in ihrer ganzen Ausdehnung und deshalb auch in der Einwirkung, welche sie auf den Vorstellungsverlauf ausüben, durch die Regungen des unbewußten Willens, welche wir am besten Triebe nennen, bedingt sind. Denn die Gefühle sind eben nichts Anderes als das Mittelglied, vermöge dessen wir von unserem eigenen an sich unbewußten Willen überhaupt etwas erfahren [1]). Von allen in unserem leiblichen Organismus angelegten Trieben würden wir Nichts wissen, wenn nicht ihre Befriedigung oder Nichtbefriedigung durch die Bewußtwerdung von Gefühlen der Lust oder der Unlust sich uns bemerklich machte. Diese Gefühle aber sind so wenig durch Vorstellungen vermittelt, daß der Zusammenhang, welcher zwischen einem bestimmten Gefühl und der Befriedigung eines bestimmten Triebes besteht, uns durchaus nicht ursprünglich bekannt ist, sondern erst durch Erfahrung gelernt sein will; daher denn auch erst durch solche Erfahrung ein Suchen nach den Mitteln zur Aufhebung eines bestehenden Unlustgefühls möglich wird. In Folge dessen kann es geschehen, daß, ehe diese Erfahrung gemacht ist, das Unlustgefühl sich irrthümlicher Weise mit der Vorstellung eines anderen Triebes verknüpft und so eine Täuschung des Individuums über seinen eigenen Willen herbeiführt. Diese wichtige und von den Psychologen noch immer nicht hinreichend gewürdigte Thatsache, daß wir über unseren eigenen Willen im Irrthum sein und deshalb bei Eintritt eines erwarteten Ereignisses zu unserem

---

1) Diese Verhältnisse sind am besten von Göring, System der kritischen Philosophie, I. p. 60 ff., behandelt worden.

großen Erstaunen von einem ganz anderen Gefühl, als dem vorausgesehenen, ergriffen werden können, diese Thatsache spricht ganz entscheidend für den an sich unbewußten Character des Willens.

Ueberhaupt vermögen wir uns vom Ursprung der Gefühle keine andere Vorstellung zu machen, als diejenige einer Reaction auf die Bedürfnisse und Triebe des Willens: und der den Gefühlen ursprünglich anhaftende Character, entweder Lust oder Unlust sein zu müssen, zeigt am besten ihre Abhängigkeit von der Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Triebe. Wir können uns den Eintritt keines Gefühls ohne Beziehung auf ein in unserem physisch-psychischen Organismus angelegtes oder in der Lebensentwickelung desselben erzeugtes Willensbedürfniß erklären. Ist dem aber so, so ist es auch geradezu nur ein anderer Ausdruck für die oben gewonnene Einsicht in die durchgängige Abhängigkeit des Vorstellungsverlaufs von der Einwirkung der Gefühle, wenn wir behaupten, daß schon der sog. unwillkürliche Vorstellungsmechanismus in allen Wendungen, welche er wirklich nimmt, wesentlich bestimmt ist durch die Thätigkeit des Willens.

Es wird Niemandem entgehen, daß dieser Ansicht der Sache unter den neueren Systemen der Philosophie das Schopenhauer'sche am nächsten steht. Schopenhauer selbst hat diese anthropologische Seite seiner metaphysischen Principien nur ganz im Allgemeinen und ohne speciellere Durchführung ausgesprochen [1]). Es muß deshalb hervorgehoben werden, daß die hier angestellte rein empirisch-psychologische Untersuchung gänzlich unabhängig ist von jener Metaphysik, aus welcher ihr

1) Göring hat (a. a. O.) sehr richtig auf den Widerspruch hingewiesen, in dem Schopenhauer's anderweitig begründete Lehre von der „Objectivität" der Gesichtswahrnehmungen mit seiner allgemeinen psychologischen Theorie steht.

Resultat sich als scheinbare Folgerung ergeben könnte, und welche in nichts Anderem besteht, als in der metaphysischen Verallgemeinerung einer psychologischen Ansicht. Daß die gesammte vorgestellte Welt nur die Erscheinung des Willens als Ding-an-sich sei, ist jedoch eine metaphysische Wendung, welche nicht einmal ihrem Urbilde, der psychologischen Erkenntniß, entspricht: denn nicht als Erscheinung des Willens zeigt sich uns der Vorstellungsverlauf, sondern vielmehr als ein Eigenthümliches, in dessen Bewegung sich nur der Wille als bestimmende Macht bethätigt.

Will man aber durchaus überall historische Anknüpfungen, so sei bei dieser Gelegenheit die auch für manche andere brennende Fragen des philosophischen und des psychologischen Forschens zutreffende Bemerkung nicht verschwiegen, daß in der deutschen Philosophie diese den früheren Auffassungen diametral entgegengesetzte Lehre von der Herrschaft des an sich unbewußten Willens über die Vorstellungen ihren Ursprung in Fichte hat, dessen gewaltige Gedankenarbeit, wie sie den Ausgangspunct für die Systeme der Identitätsphilosophen Schelling und Hegel und andererseits Herbart's bildet, so auch das Original ist, welches, wenn auch in mannichfachen Verzerrungen, doch dem Kundigen unverkennbar, der Lehre Schopenhauer's zu Grunde liegt.

Was jedoch die Thatsache selbst anbetrifft, so liefert sowol die tägliche Erfahrung als auch die gesammte Geschichte des menschlichen Denkens in großen Zügen das vollgiltigste Zeugniß dafür. Unwillkürlich gestalten sich allüberall unsere Gedanken nach unseren Bedürfnissen, ohne daß uns diese selbst jedesmal zum Bewußtsein kommen. Das tritt zunächst am klarsten hervor, wenn man die Vorstellungswelt des Kindes in's Auge faßt, in welcher lange Zeit nur diejenigen Vorstellungen sich festzusetzen vermögen, die in irgend einer fördernden oder hemmenden Beziehung zu den in dieser Zeit noch rein

leiblichen Bedürfnissen stehen; und da alle fernere Entwickelung auf diesen Anfängen fußt, so ist sie schon aus diesem Grunde vom unbewußten Willen von vorn herein abhängig. Aber auch der entwickeltere Mensch steht bekanntlich mit seiner Gedankenbewegung unter der Herrschaft desjenigen Gesammtgefühls, welches man Stimmung nennt, und wenn das nicht der Fall ist, interessiren ihn zunächst doch immer, auch ohne daß er sie sucht, am meisten diejenigen Wahrnehmungen und Gedanken, welche sich innerhalb des Vorstellungskreises seines Berufs, seiner Thätigkeit, seiner persönlichen Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen bewegen. Und was so für den Einzelnen gilt, entfaltet sich auch an der Gesammtheit. Die ganze Vorstellungswelt, in der wir jetzt leben und die uns als eine selbstverständliche erscheint, ist doch im Grunde genommen noch heute in ihrem Inhalt wie in ihrer ganzen Richtung von den unwillkürlichen Vorstellungsprocessen abhängig, welche während der Anfangszeiten des Gattungslebens in Folge der frühesten Bedürfnisse von der Aufmerksamkeit des Bewußtseins haben bevorzugt werden müssen. Wer ferner die Geschichte des menschlichen Denkens in ihrer stetigen Beziehung auf die gesammte Culturarbeit betrachtet, dem entgeht es nicht, wie überall auch ohne ausdrückliches Bewußtsein, ja sogar oft unter heftiger Ableugnung, sich die Gedanken an die Aufgaben dieser Arbeit angelehnt haben. Es muß endlich auch die Verschiedenheit der Gedankenbildung in den verschiedenen Geschlechtern, Ständen, Völkern und Generationen zum großen Theil auf diesen Einfluß der unbewußt wirkenden natürlichen Bedürfnisse zurückgeführt werden.

Sobald wir es nun freilich mit entwickelten Menschen und Culturzuständen zu thun haben, beschränken sich diese Beobachtungen nicht mehr auf den Einfluß des unbewußten Willens, sondern es tritt überall jene Einwirkung des bewußten

Denkenwollens hinzu, von deren Betrachtung wir ausgingen. Dabei findet freilich meistens ein allmäliger Uebergang statt, der es häufig zweifelhaft erscheinen lassen wird, ob wir es mit einer Einwirkung des bewußten oder mit einer solchen des unbewußten Willens zu thun haben. Je häufiger der bewußte Wille die Vorstellungsbewegung in eine bestimmte Richtung gebracht hat, um so geringer ist die Kraft, deren er weiter dazu bedarf, und um so eher wird diese Richtung auch ganz unwillkürlich eingeschlagen. Wie ein großer Theil unserer zweckmäßigen Leibesbewegungen erst mit absichtlicher Anstrengung in allen einzelnen Phasen gelernt sein will, nachher aber unwillkürlich sich von selbst vollzieht, so wird auch der Gang, in welchen wir oft unsere Gedanken willkürlich hineingezwungen haben, bald zu einem ausgetretenen Wege, in welchen sie von selbst und absichtslos hineingerathen.

Diese Allmäligkeit des Uebergangs sollte nun von vorn herein auf den Gedanken gebracht haben, der das Resultat dieser Untersuchung bildet, daß nämlich zwischen dem willkürlichen und dem unwillkürlichen Denken ein Unterschied von so principieller Bedeutung, wie ihn die gewöhnliche Meinung voraussetzt, in Wahrheit nicht existirt. Diese beiden Processe, welche man gern als heterogene auffaßt und darstellt, bilden im Wesentlichen nur einen einzigen. Alles Denken befindet sich in seinem Verlaufe ausnahmslos unter dem Einflusse des Willens: und wie dieser selbst an sich unbewußt, seine Bewußtwerdung dagegen seinem inneren Wesen gegenüber nur eine gelegentliche Nebenbestimmung ist, so tritt auch zu seinem Einflusse auf den Vorstellungsverlauf der Character des bewußten Denkenwollens nur als eine gelegentliche Nebenbestimmung hinzu. Es ist nicht wahr, was sich als allgemeine Auffassungsweise eingebürgert hat, als stehe der Wille dem Denken wie einem Fremden gegenüber und werfe nur in dessen

ruhigen Abfluß stoßweise seine bestimmenden Absichten hinein. Diese Täuschung konnte nur entstehen, wo man an der Einbildung eines dinghaften Willens und eines gleich dinghaften Denkvermögens klebte. In Wahrheit ist das innere Getriebe jener einfachen Vorstellungselemente, dessen Gesammteindruck wir als „Denken" bezeichnen, allüberall vermittelt durch die stete Lebendigkeit der Triebe, welche in ihrer Gesammtheit den „Willen" ausmachen[1]). Und da an dem Wesen dieser Triebe und an ihrer Fähigkeit, den Verlauf der Vorstellungen überhaupt zu beeinflussen, durch ihr Verhältniß zum Bewußtsein Nichts geändert wird, so hat die Unterscheidung des willkürlichen und des unwillkürlichen Denkens nur einen nebensächlichen Werth. Alle Vorstellungsbewegung wird vom Willen geleitet: ob dieser bewußt oder unbewußt ist, bleibt für die Möglichkeit und das Wesen dieser Leitung gleichgiltig.

Ist diese Lösung des Problems richtig, und erweist sich danach der Einfluß des bewußten Willens auf die Vorstellungsbewegung als ein Specialfall der allgemeinen Abhängigkeit des Denkens vom Willen überhaupt, welche ihrerseits eine nur festzustellende und selbst nicht wieder ableitbare Thatsache unseres Seelenlebens ist, so muß sich diese Ansicht in dem Verhältniß des absichtlichen Denkens zu dem unabsichtlichen bewähren. Wenn das Bewußtsein unter der großen Anzahl der möglichen Vorstellungen jeden Augenblick diejenige wählt, welche dem stärksten Willensimpulse entspricht und somit das lebhafteste Gefühl hervorzurufen geeignet ist, so kann der bewußte Wille das Denken nur insofern und auch nur so lange

1) In dieser Hinsicht mag an die Lehre von Leibniz erinnert werden, wonach das Leben der Monade aus der Vorstellungs- und der Begehrungsthätigkeit derartig zusammengesetzt gedacht werden soll, daß nur aus der letzteren der Fortschritt der Vorstellungen, die »tendance de l'une perception à l'autre« erklärt wird.

bestimmen, als er der stärkste ist, und sein Einfluß wird sogleich nichtig werden, sobald ein stärkerer Einfluß von Seiten einer unbewußten Willensthätigkeit eintritt. Unsere Fähigkeit des willkürlichen Denkens besteht daher lediglich in dem Ueberwiegen der bewußten Willenstriebe über die unbewußten.

Diese Folgerung wird von der Erfahrung auf das Vollständigste bestätigt. Das Denkenwollen ist der Erreichung seiner Zwecke durchaus nicht immer gewiß. Ganz abgesehen davon, daß es in dem Inhalte seiner Vorstellungen auf jene Mängel und Schwierigkeiten stößt, welche dem Wunsche allumfassenden Wissens des Menschengeistes im Wege stehen, ist das Nachdenken nicht einmal sicher, seinen Gang ungestört fortsetzen zu können. Denn nachdem es die entsprechende Vorstellungsbewegung eingeleitet hat, ist es noch jeden Augenblick in Gefahr, daß einerseits andere Willensinteressen den ganzen Zusammenhang unterbrechen, andererseits aber die aus der Vorstellungsbewegung selbst heraus aufsteigenden Gefühle sich der Fortsetzung bemächtigen. Beiden Gefahren unterliegen wir nur allzu oft. Wie jeder weiß, kann alle Energie der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens es nicht hindern, daß die elementarsten Bedürfnisse des Hungers und Durstes brutal genug sind, unsere besten Beobachtungen und Ueberlegungen zu stören, oder daß lebhafte Gemüthsbewegungen der Freude, namentlich aber des Kummers und der Sorge trotz aller Unterdrückung immer wieder unterbrechend zwischen unsere Arbeit treten. Was aber das zweite betrifft, so besteht bekanntlich eine der allgemeinsten Ursachen der menschlichen Irrthümer darin, daß unser absichtliches Denken in der Richtung seines Fortschritts und in der Bildung seiner Resultate sich nicht sowol durch den sachlichen Character seiner Gegenstände, als vielmehr durch persönliche oder allgemein menschliche Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen leiten läßt. Jene Verblendung,

von der die Alten sagten, daß die Gottheit mit ihr denjenigen umhülle, den sie verderben wolle, ist nur der äußerste und klarste Fall einer Täuschung, die wir alltäglich an uns erfahren können. Je mehr wir bei einer Sache persönlich interessirt sind, um so weniger dürfen wir unserem Urtheil darüber trauen — um so weniger traut aber auch die Welt unserem Urtheil darüber. Denn eben dies Interesse bringt es mit sich, daß von allen einschlägigen Vorstellungen sich schließlich nur diejenigen in unserem Bewußtsein halten können, welche demselben entsprechen, und diesen fällt dann, auch wenn kein objectiver Grund dafür vorhanden ist, unsere subjective Gewißheit zu. In dieser Hinsicht entwickelt sich aus dem Einflusse des Interesses — des unbewußten so gut wie des bewußten — auf den Vorstellungsverlauf ein höchst bemerkenswerther Gegensatz. Auf der einen Seite befähigt uns bekanntlich jedes Interesse, das wir an einem Gegenstande haben oder nehmen, in hervorragender Weise zur Production und Reproduction derjenigen Gedankengänge, welche für die Erfüllung desselben von Wichtigkeit sind. Noth macht erfinderisch, und Alles ist leicht, was wir mit Lust und Liebe thun. Auf der anderen Seite aber irren wir nie häufiger, als in Dem, was uns persönlich angeht, und unsere verderblichsten Täuschungen wurzeln darin, daß wir glauben, was wir wünschen oder verwünschen und was wir deshalb höchstens hoffen oder fürchten dürften.

Es giebt noch eine andere Thatsache der allgemeinen Erfahrung, welche in einem nicht minder merkwürdigen Gegensatze speziell bei einer allzu heftigen Intensität der absichtlichen Leitung unserer Vorstellungen zeigt, wie dieselbe sich selbst hinderlich im Wege stehen kann. Wer dem Eintritt eines erwarteten Sinneseindrucks gar zu leidenschaftlich entgegen sieht, ist durchaus nicht am sichersten, daß ihm derselbe nicht entgehen wird; wenn wir uns gar zu viel vorhalten, daß wir uns

auf einen bestimmten Namen, eine Zahl oder dgl. besinnen wollen, so wird es mit jeder Minute unwahrscheinlicher, daß uns das Gesuchte einfällt; und wer sich einmal an der Lösung schwieriger Denkprobleme versucht hat, weiß, daß die Stunden, in denen er sich am energischsten mit aller Willensanstrengung darauf concentrirte, darum nicht immer auch die glücklichen des Findens waren. Die Erklärung dieser auf den ersten Anblick frappirenden Thatsache ist nicht schwer: der Grund davon ist der, daß die äußerst gesteigerte Intensität des bewußten Willens in diesen Fällen den Bewußtseinsraum so vollständig für sich in Anspruch nimmt, daß er auch den Eindrücken und den Associationen, welche den Willen befriedigen würden, versperrt bleibt. Gleichwol sind die entsprechenden Associationen dabei unterhalb der Bewußtseinsschwelle in Bewegung gesetzt, sodaß sie später, wenn das Bewußtsein einmal verhältnißmäßig unbestürmt ist, in dasselbe eintreten können, — wie denn Jeder weiß, daß in solchen Fällen häufig nach einiger Zeit scheinbar ganz unvermittelt zwischen mehr oder minder gleichgiltigeren Vorstellungsläufen der gesuchte Name plötzlich hervorspringt oder mit Einem Schlage die zur Lösung des Problems erforderlichen Vorstellungen klar und deutlich vor dem Bewußtsein stehen. Nur die Sinneswahrnehmung, welche eine allzu eifrige Aufmerksamkeit sich hat entgehen lassen, ist natürlich durch diese allein nicht zurückzurufen.

Ohne uns über diese beiden Hemmnisse, welche die bewußte Absicht des Denkenwollens ihrer eigenen Erfüllung zu bereiten droht, immer durchaus klar zu sein, suchen wir sie durch bekannte Gewohnheiten zu umgehen. Ehe wir ein durch Ueberlegung gewonnenes Resultat unseres Denkens, sei es nun die Lösung eines theoretischen Problems oder die Entscheidung für eine practische Handlungsweise, als endgiltig ansehen, lieben

wir es, noch eine gewisse Zeit hingehen zu lassen und diese mit möglichst andersartigen Beschäftigungen hinzubringen; wir „beschlafen" einen wichtigen Entschluß noch einmal, ehe wir ihn ausführen, und der Veröffentlichung von Problemlösungen soll es bekanntlich Nichts schaden, wenn sie das horazische nonum prematur in annum erfahren. Wir vertrauen darauf, daß in dem weniger bewegten, nicht mehr von heftigem Wunsche beherrschten Zustande unsere Vorstellungen gewissermaßen ebben werden und daß dabei Gedankengänge, welche, zum richtigen Ende vielleicht nöthig, durch jenen heftigen Wunsch unterdrückt worden waren, Macht genug gewinnen, um im ruhigeren Zustande richtig von uns gewürdigt zu werden. —

Haben wir uns auf diese Weise die Möglichkeit des absichtlichen Denkens dadurch zu erklären gesucht, daß wir darin nur eine besondere Art der vom Willen ganz allgemein ausgeübten Beherrschung des Vorstellungsverlaufs nachwiesen — und nur in einer solchen Unterordnung unter einen allgemeineren Satz besteht ja zuletzt immer und überall das, was wir in der Wissenschaft Erklärung nennen — so könnte es fast erscheinen, als wäre damit zu viel bewiesen. Indem sich nämlich herausstellte, daß so wenig wie an dem Wesen des Willens auch an demjenigen seiner Einwirkung auf die Vorstellungsbewegung der Umstand, ob derselbe bewußt oder unbewußt ist, Etwas ändert, so könnte vielleicht der Schein entstehen, als sei es für die Herrschaft, welche die einzelne Willenserregung über den Gang des Denkens ausübt, völlig gleichgiltig, ob sie bewußt oder unbewußt ist. Thatsächlich ist das aber offenbar nicht der Fall, sondern, wie Jeder weiß, ist dasselbe Willensbedürfniß zur Leitung des Vorstellungsverlaufs sehr viel energischer befähigt, wenn es im bewußten Zustande auftritt, als wenn ihm dies nicht vergönnt ist.

Allein diese Thatsache, weit entfernt, der vorgetragenen

Theorie zu widersprechen, ist vielmehr ihre beste Bestätigung. Denn die gesammte obige Beweisführung lief nur daraus hinaus, zu zeigen, daß, wo von einer Einwirkung des bewußten Willens auf das Denken die Rede ist, kein der Art nach neuer und in dem gewöhnlichen Vorstellungsverlauf nicht schon enthaltener Proceß stattfindet. Das Bewußtsein des Willens ändert somit zwar an der Art und Weise, wie derselbe das Denken beherrscht, Nichts, wol aber ändert es die Stärke dieses Einflusses, und zwar in so bedeutendem Grade, daß für den Moment wenigstens unter allen gleichzeitigen Trieben der bewußte fast immer den stärksten, den entscheidenden Einfluß auf den Fortgang des Denkens ausübt. Es entspringt deshalb zum Schluß noch die Frage, worin diese Verstärkung besteht und wie es also kommt, daß die Bewußtwerdung der Willensacte ihre Fähigkeit, das Denken zu beherrschen, in so bedeutendem Maße steigert.

In der Beantwortung dieser Frage können wir dem gefundenen Grundgesetze gemäß nur den Weg einschlagen, diejenigen Gefühle und Willensrichtungen ausfindig zu machen, welche mit der lebhaften Bewußtwerdung als solcher verknüpft und auf diese Weise die Intensität des ursprünglichen Willens zu verstärken geeignet sind. Und danach brauchen wir nicht lange zu suchen. In einem entwickelteren psychischen Organismus — und nur in einem solchen begegnet uns ja das absichtliche Denken — tritt jeder mit einiger Lebhaftigkeit bewußt werdende Vorstellungsinhalt sofort in innige Beziehung zum Selbstbewußtsein, und insbesondere gilt diese persönliche Beziehung bekanntlich von dem Bewußtwerden aller Willensimpulse. Mit dieser Ichvorstellung ist nun aber unlösbar verschmolzen das Ichgefühl, das kräftigste, lebhafteste und wirksamste von allen. Indem also der bewußte Wille auf das Selbstbewußtsein bezogen wird, verbindet er sich zugleich auch mit diesem intensivsten aller Gefühle, welchem keines der übrigen

Stand halten kann, und so ist es begreiflich, daß in jedem Augenblicke sich des Vorstellungsverlaufs diejenige unserer Willensrichtungen bemächtigt, welche gerade dem Selbstbewußtsein am nächsten steht und die überwiegende Gewalt des Ichgefühls für sich in die Wagschale des Wettstreites zu werfen vermag.

Das Ichgefühl bildet somit die höchste und letztentscheidende Instanz in unserem Vorstellungsverlauf, und von seinem Wesen wird deshalb zuletzt immer der Gang und der Werth unseres willkürlichen Denkens abhangen. Es ist aber unter diesem Ichgefühl nicht etwa eine abstracte Beziehung der „Seele" auf sich selbst zu verstehen, sondern es ist dasselbe das reichste, zusammengesetzteste und verdichtetste aller Gefühle. Ebenso wie das Selbstbewußtsein — seinem empirischen, d. h. individuellen Inhalte nach — nichts Anderes enthält als den constanten Besitzstand unseres Vorstellungslebens und somit nur aus den „beherrschenden Vorstellungsmassen" zusammengesetzt ist, so bildet das Selbstgefühl in jedem psychischen Organismus den concentrirten Niederschlag von dessen gesammter Willens- und Gefühlsentwickelung, und sein wesentlicher Inhalt besteht deshalb aus nichts Anderem, als aus den in dem betreffenden Individuum herrschenden Willens- und Gefühlsmassen. Und wie das Wesen des Selbstbewußtseins sich darin entfaltet, daß es auf seine herrschenden Vorstellungsmassen Alles neu in das Bewußtsein Eintretende bezieht oder es vermöge derselben appercipirt, so ist auch die Thätigkeit des Selbstgefühls darauf gerichtet, jede neu aufsteigende bewußte Absicht mit der in ihm begründeten allgemeinen Willensrichtung des Individuums in Verbindung zu setzen. Dies Verhältniß, welches man die Apperception der Gefühle und der Triebe durch die constanten Bestimmungen des Selbstgefühls nennen kann, prägt nun auch jedem absichtlichen Denken den persönlichen Character auf, und auf diesem

Wege erklärt es sich, daß auch in dem willkürlichen Gedankenleben des Menschen sein persönlicher Character zu Tage zu treten pflegt.

Den breiten Untergrund dieses Ichgefühls bilden nun überall die constanten, zunächst die leiblichen Interessen des Individuums: allein ebenso wie die Ichvorstellung sich von ihrer Grundlage, der Vorstellung des eigenen Körpers, zu einem geschlossenen System von Erinnerungen, Meinungen und Ansichten entwickelt, so wachsen auch aus der Durchbildung unserer ursprünglichen Triebe und Gefühle allmälig die Ueberzeugungen hervor, welche den entscheidenden Inhalt des Selbstgefühls ausmachen. Sie bilden dann in immer kräftigerer Ausgestaltung die herrschenden Gefühle und Triebmassen, sie sind es, welche mit jeder Regung des bewußten Willens sich sofort verbinden, ihm dadurch seine überlegene Stärke verleihen, zugleich aber auch die Erfüllung seiner Absichten durch ihren Einfluß in bedeutendster Weise mitbedingen. In der Anknüpfung des bewußten Willens an unsere Besinnung auf die letzten und höchsten Maximen unseres Strebens liegt seine wahre Stärke: aber von eben diesen Maximen, von ihrer Kraft und von ihrer Art, hängt deshalb auch der Werth ab, den die Ausführung unserer Absichten erreichen wird.

Wie von allen bewußten Entschlüssen, so gilt dies auch vom Denkenwollen. Die Wurzel der Kraft, mit welcher der bewußte Wille die Vorstellungsbewegung leitet, liegt allein in der Beziehung seiner Absicht auf die werthvollsten Gesammtinteressen des Individuums und in der Besinnung auf die als richtig erkannten und zu fester Ueberzeugung eingelebten Maximen. Die Absicht, etwas zu denken, verschwindet wie eine zerplatzende Seifenblase vor dem Druck der rastlos weiter drängenden Triebbewegungen, wenn sie nicht in einem wahren und ernsten Interesse des Denkenden ihren Rückhalt hat. Und von

der Art dieses Interesses hängt in letzter Instanz der allgemeinere Werth jeder auf solche Weise durch das Ichgefühl bevorzugten Denkbewegung ab. Sie wird stets in Gefahr sein, ihr Ziel zu verfehlen und mit der Hastigkeit des persönlichen Interesses, wie oben gezeigt, über sich selbst zu stolpern, wenn das Ichgefühl dem bewußten Denkenwollen keine andere Stärkung zuführen kann, als die Heftigkeit der individuellen Triebe — gleichviel ob dieselben in ihrer ursprünglichen Gestalt oder in der unter den sog. Culturverhältnissen üblichen Verfeinerung und Vergeistigung auftreten. Allem, was wir nur um unserer selbst willen thun, haftet schließlich dies Kainsmal auf der Stirne: und jedes absichtliche Denken, dem nur der zufällige Impuls eines individuellen Bedürfnisses zu Grunde liegt, erfährt nur das ihm gebührende Geschick, wenn es jeden Augenblick von einem anderen, gleich zufälligen Impulse abgelöst wird, — es erfährt ein nicht minder verdientes Geschick, wenn es durch seine eigene Lebhaftigkeit des Interesses der nothwendigen Selbsttäuschung verfällt.

Ueber diese Mängel der individuellen Beschränktheit kann sich das willkürliche Denken nur erheben, wenn es sich an ein mit moralischen Ueberzeugungen getränktes Ichgefühl anknüpfen kann und wenn der Wille, der die Vorstellungen lenkt, in letzter Linie einem sittlichen Zwecke dient. Denn nur diese Zwecke sind die allgemeingiltigen, nur der Vorstellungsbewegung, die von ihnen geleitet ist, wohnt ein Werth bei, der über den engen Kreis des einzelnen psychischen Organismus hinausgeht. Unser Denken, so mannichfach von unseren Trieben hin und her geworfen, vollendet sich in seiner Unterordnung unter den sittlichen Willen.

Unter diesen sittlichen Zwecken nun ist einer, der theils seiner eigenen Würde wegen, theils als das universale Mittel für alle fruchtbare Thätigkeit gerade dem Denkenwollen den

tiefsten Werth verleiht: die Wahrheit. Das Streben nach ihr ist die beste Macht in dem willkürlichen Denken, und ohne dies giebt es keinen sichern Werth des absichtlich Gedachten. Man giebt einem absichtlichen Denken, welches mit vollem Bewußtsein nur auf dieses Ziel gerichtet wird, gemeinhin den Namen des „interesselosen Denkens". Wenn es nun nach den obigen Ausführungen feststeht, daß wir niemals Etwas denken, geschweige denn über Etwas nachdenken, was uns nicht irgendwie interessirt, so zeigt sich, daß jener Ausdruck „das interesselose Denken" auf einem engeren Sprachgebrauche des Wortes „Interesse" beruht, als es hier im psychologischen Sinne angewendet worden ist. Man denkt dabei nur an persönliche, individuelle Interessen, und deren Ausschluß ist es denn, welchen man mit Recht für alles Denken, das allgemeingiltig sein will, und speciell für dasjenige der Wissenschaft in Anspruch nimmt. Daß aber ein solcher Ausschluß der individuellen Interessen möglich ist, beruht allein darauf, daß in unserem psychischen Organismus neben denselben auch andere nicht nur möglich sind, sondern zu einer dieselben überwindenden Macht erstarken können; und unter diesen unpersönlichen Interessen nimmt dasjenige für die Wahrheit, der Wahrheitstrieb und das Wahrheitsgefühl, eine der ersten Stellen ein. Was man also gewöhnlich interesseloses Denken nennt, ist vielmehr dasjenige, welches lediglich durch ein starkes Interesse an der Wahrheit hervorgerufen und geleitet wird.

Allein auch der sittliche Ernst des Wahrheitsstrebens genügt noch nicht für die Erreichung dieses höchsten Zwecks des absichtlichen Denkens. Denn die Mittel, welche demselben von dem gewöhnlichen Vorstellungsmechanismus dargeboten werden, sind viel zu individuellen, zufälligen und unsicheren Ursprungs, als daß sie den Zweck der Wahrheit so, wie sie sind, erfüllen könnten. Das natürliche Denken, auch wo es vom lautersten

Wahrheitsbedürfniß getrieben wird, unterliegt vermöge seiner Unerfahrenheit und seiner ursprünglichen Leichtgläubigkeit, ohne es zu ahnen, einer Fülle von Täuschungen, und so ist auch das sittlich gegründete Wahrheitsbestreben seiner Erfüllung durchaus nicht gewiß. Wie zahllose Denker hat die Geschichte, vom reinsten Erkenntnißtrieb beseelt, in den Wirrsalen trauriger Irrthümer enden sehen!

Zur glücklichen Entfaltung des Erkenntnißtriebes gehört neben der sittlichen Grundlage seines Strebens noch ein Anderes: die klare und sichere Besinnung auf die Grundsätze, nach denen allein das richtige Denken zu Stande kommen kann. Und nicht von selbst ist die Befolgung dieser Gesetze mit der natürlichen Vorstellungsbewegung gegeben; vielmehr ist diese mit ihrer Hingabe an den sie erfüllenden Inhalt, mit ihrer Tendenz zu vorschneller Verallgemeinerung, mit der ganzen Menge der im Wesen der Geistesthätigkeit selbst angelegten Voraussetzungen und Vorurtheile stets dem Irrthum näher gestellt, als der Wahrheit. Sie bedarf, um zu richtigen Zielen zu gelangen, durchaus der Schulung, der Gewöhnung an scharfe Kritik, der steten Mahnung zu sorgfältiger Vorsicht. Diese Zucht des natürlichen Denkens wird freilich durch das Hineinwachsen in eine gebildete Sprache, durch die Erziehung, durch die Erfahrung unserer eigenen Irrthümer, mit Einem Worte, durch den Gang des Vorstellungslebens selbst in gewissem Grade herbeigeführt; allein für die Erfüllung der höchsten Aufgaben des Erkennens, vor allem für die Wissenschaft genügt diese Zucht des Lebens nicht, sondern sie bedarf der stetigen Unterstützung durch eine nimmer ruhende Selbsterziehung, durch welche wir uns in die Gesetze des richtigen Denkens so einleben müssen, daß sie allmälig zu Naturgesetzen unseres Vorstellungsmechanismus werden, welche den Gang unseres Denkens, sobald wir in klarer Besonnenheit ihn zu leiten suchen, mühelos beherrschen. Wohl

lernen wir schon aus der alltäglichen Erfahrung, vorsichtig mit unserer Wahrnehmungsthätigkeit zu werden; allein erst einer strengen Schulung gelingt es, unsere Aufmerksamkeit zur wissenschaftlichen Beobachtung zu erziehen. Wohl zwingen uns schon die gewöhnlichen Aufgaben des Lebens, mit kritischem Blicke unser Urtheilen und Schließen zu verfolgen: allein wie langer Arbeit bedarf es, um die phantasievolle Lebendigkeit der Vorstellungen an den methodischen Gang wissenschaftlicher Beweisführung zu gewöhnen!

Und auch diese stetige Besinnung auf die Regeln des richtigen Denkens in der practischen Anwendung aller seiner Formen — auch sie wurzelt zuletzt nirgends anders als in der sittlichen Hingabe an den großen Gedanken der Wahrheit. Denn es erhalten diese Regeln Werth und Kraft nur als nothwendige Mittel des Wahrheitstriebes. So ruht auch hier die tiefste Triebfeder des absichtlichen Denkens in einem moralischen Zwecke. Erst wo das Denken als eine sittliche Pflicht angesehen wird, vermag es seine Ziele zu erreichen. Wenn wir deshalb oben sahen, wie die Leidenschaftlichkeit und Lebhaftigkeit des Denkenwollens sich selbst im Wege stehen kann, so genügt es andererseits nicht, daß ein flüchtiger Anstoß des bewußten Willens die Gedanken nach der gewünschten Richtung in Bewegung setze: sondern es muß von Zeit zu Zeit in ruhigem Bewußtsein immer wieder das Ziel in's Auge gefaßt werden. Die moralische Kraft ist es, welche während der Zeit der Gedankenarbeit die fremden Eindrücke, die Verlockungen der Phantasie, die persönlichen Interessen fern halten und niederdrücken muß, damit das Bewußtsein für seine Zwecke freien Raum bewahre. Denn das natürliche Denken des Menschen hat einen unverwüstlichen Hang zum Spazierengehen, und nur der sittliche Ernst der Wahrheitsforschung kann es auf den rechten Weg bringen und darauf festhalten bis an's Ende.

Normen und Naturgesetze.

Die Freiheit — die Freiheit des Willens! das ist das große Grübelproblem der modernen Menschheit, daran sich das Denken der Besten abgequält, — das populärste Problem, dasjenige, welches irgendwie einmal in einem Jeden auftaucht und ihn mit innerster Beunruhigung in die Betrachtungen der Philosophie treibt.

Kann ich, was ich soll? — das ist die Frage! Einen Zwang fühl' ich in mir, wonach, wie der Stein dem Gesetze der Schwere folgt, nothwendig und unabänderlich mein Vorstellen, mein Wollen, mein Fühlen sich gestaltet: und das Bewußtsein eines Gebotes trage ich in mir, nach dem ich denken, wollen, fühlen soll. Wie verhalten sich zu einander jener Zwang und dies Gebot, — wie sind sie vereinbar und welchen Sinn hat ihr Nebeneinanderbestehen? Wenn Alles in mir eben so, wie es geschieht, geschehen muß, — was will ein Gebot? Verlangt es dasselbe, wie jener Zwang, — wozu erst verlangen, was so wie so von selbst geschieht? Verlangt es etwas Anderes, — welch' einen Sinn hat es, zu verlangen, was nicht geschehen kann?

Wenn es demnach ebenso sinnlos ist, dasjenige zu gebieten, was auch ohne dies geschähe, wie dasjenige, was doch nicht geschieht, so folgert man zunächst, von einer Geltung des Gebots, von einer begreiflichen Bedeutung desselben sei nur

unter der Voraussetzung die Rede, daß es ein die naturnothwendigen Functionen des psychischen Lebens durchbrechendes Vermögen gebe, welches zur Erfüllung des Gebotes berufen sei. Dies nennt man dann Freiheit, und nachdem man dies Postulat auf Grund dieses oder eines ähnlichen Gedankenganges gewonnen hat, müht man sich natürlich vergebens, dasselbe mit den sonstigen Voraussetzungen unseres wissenschaftlichen Weltverständnisses in Einklang zu bringen.

Ueberall, in seinen tausend Variationen, wächst das Freiheitsproblem aus diesem Bewußtsein einer doppelten Gesetzgebung hervor, der wir unser geistiges Leben unterstellt finden: einer Gesetzgebung des Müssens und des natürlichen Geschehens, einer anderen des Sollens und der idealen Bestimmung. Erst deshalb, als ein göttliches Gebot, als das Bewußtsein der Sünde d. h. der Verletzung desselben, als dieser Gegensatz der natürlichen und der göttlichen „Ordnung“ zum Bewußtsein gekommen war, erst da ist auch das Problem der Freiheit, von dem die antike Philosophie Nichts wußte, mit allen seinen zahlreichen Auszweigungen emporgesprossen, und seitdem ist es nicht wieder aus dem Gesichtskreise der europäischen Völker entschwunden.

Es wurzelt in dem Gefühl der Verantwortlichkeit. Hätten wir dies nicht, so wäre nicht abzusehen, wie wir aus rein theoretischen Gründen jemals zu der Annahme einer von der causalgesetzmäßigen Bedingtheit unserer seelischen Zustände abweichenden Function hätten gelangen sollen. Wenden wir doch das schon für alles practische Denken unumgänglich erforderliche Axiom, daß gleichen Ursachen gleiche Wirkungen folgen werden, fortwährend im gewöhnlichen Leben auch auf die Seelenthätigkeiten an. Jede Berechnung, welche voraussetzt, daß unter bestimmten Bedingungen die Menschen, mit denen wir es zu thun haben, in bestimmter Weise sich verhalten, vorstellen,

fühlen, wollen werden, macht von diesem Axiome Gebrauch; es ist allen künstlichen Behauptungen zum Trotz die Grundlage unseres Verkehrs mit den Menschen ganz ebenso wie mit allen anderen Dingen: es ist der Glaube, mit dem auch der verhärtetste Skeptiker dem wüthenden Feinde ebenso ausweicht, wie dem fallenden Stein. Freilich vermögen wir auch mit der genauesten Kenntniß der Gesetze des Seelenlebens nicht den feinen Ausschlag individueller Lebendigkeit, die leisen Wendungen der inneren Vorgänge zu berechnen: aber wer will denn genau die Bahn des Schiffs bestimmen, welches wir dem wogenden Meere übergeben, — wer will die räumliche Vertheilung ausrechnen, in der die Gasperlen aus dem gefüllten Becher aufsteigen? Und doch nehmen wir für diese physischen Processe die durchgängige Abhängigkeit von denselben Gesetzen an, deren Wirksamkeit wir an gröberen, isolirteren Vorgängen constatirt haben, und schreiben die Unmöglichkeit ihrer vollständigen Erklärung nur der großen Mannichfaltigkeit der Bedingungen zu, welche wir nicht zu übersehen vermögen. Theoretisch liegt die Sache genau ebenso auf dem psychischen Gebiete: auch hier kennen wir, theils in Gestalt der practischen „Menschenkenntniß", theils in derjenigen wissenschaftlicher Erfahrung, eine Anzahl von Grundgesetzen, die wir durch glückliche Einfachheit beobachteter Fälle oder durch experimentelle Isolation gewonnen haben; sie sind vielleicht nicht ganz so exact, wie unsere Formulirungen der physikalischen Gesetze, und sie sind vielleicht in noch höherem Maße, als diese, nur grobe Approximationen an den wahren Sachverhalt: aber unsere Unfähigkeit, aus ihnen die ganz besondere Gestaltung der einzelnen seelischen Thätigkeit zu erklären, würde, rein theoretisch betrachtet, ebensowenig wie in den erwähnten Fällen des äußeren Geschehens im Stande sein, unsern Glauben an die axiomatische Geltung des Causalgesetzes, worauf alle Erklärung in der Wissenschaft und alle Er-

wartung im practischen Leben beruht, zu erschüttern und zu der Annahme einer geheimnißvollen Unterbrechung des Causalprocesses zu führen.

Dies geschieht lediglich aus dem Bedürfnisse, die Geltung und die Vernünftigkeit eines Gebotes zu retten, dem wir uns unterworfen und verantwortlich fühlen, und das keinen Sinn hätte, wenn es sich nicht von der causalen Nothwendigkeit unterschiede, der die naturgesetzliche Bewegung unseres geistigen Lebens unterliegt. Und so scheint man denn unausweichlich vor einer schweren Alternative zu stehen: entweder an dem wissenschaftlichen Axiom festzuhalten und dann die Geltung des Gebotes nicht mehr anerkennen zu können, oder das Gebot und als das ihm correspondirende Vermögen die Freiheit anzuerkennen, damit aber die Geltung des wissenschaftlichen Axioms in Frage zu stellen. Immer tritt jener Widerspruch zwischen den „Bedürfnissen des Gemüths“ und den Voraussetzungen und Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung zu Tage, welcher dem modernen Denken wesentlich zu sein scheint. Selbst ein so vorsichtiger, metaphysisch so keuscher Versuch, wie ihn Kant gemacht hat, durch die Annahme des intelligiblen Characters die Schwierigkeiten aufzuheben, verfällt doch derselben Unmöglichkeit, beide Gefahren gleichmäßig zu vermeiden.

Die populäre Betrachtungsweise kennt das Freiheitsproblem fast nur von der moralischen Seite. Auf diesem Gebiete ist ein Jeder sich eines Systems von Vorschriften bewußt, welche er erfüllen sollte und von denen der wirkliche Proceß seines Wollens und Handelns mehr oder minder abweicht. Vor Allem aber ist hervorzuheben, daß für die große Masse auf diesem Gebiete allein das Verantwortlichkeitsgefühl in voller Ausdehnung sich geltend macht: dasselbe ist hier vermöge unserer bürgerlichen Institutionen einerseits und vermöge der religiösen Ueberzeugungen andererseits mit dem Gefühle der Furcht vor

den unangenehmen Folgen verwachsen, welche sich als strafende Folgen in der bürgerlichen oder der göttlichen Ordnung an die Uebertretung des Gebotes anschließen werden. Deshalb bringt hier die wissenschaftliche Betrachtung, wonach auch des Menschen Willensentschließungen und Handlungen nach festen Gesetzen nothwendig sich so vollziehen, wie sie es wirklich thun, das peinliche Gefühl unbegreiflicher Ungerechtigkeit hervor, mit der Jemand für etwas bestraft werde, was er nicht hatte ändern können.

Derselbe Widerspruch jedoch zwischen Gebot und Naturnothwendigkeit, der vermöge dieser bürgerlichen und religiösen Verantwortlichkeit auf dem ethischen Gebiete Jedermann zum Bewußtsein kommt, ist auch auf anderen Gebieten vorhanden; nur wissen da die Wenigsten davon. Auch von den Vorstellungen, mit denen wir die Welt zu erkennen glauben, zeigt uns die Psychologie, daß ihre Elemente und deren Verbindungen ebenso wie das Gefühl der Gewißheit, welches sich an einige derselben knüpft, das nothwendige Product eines psychischen Mechanismus sind: wer aber nach Wahrheit ringt, der fühlt sich für seine Vorstellungen verantwortlich; der weiß, daß es auch in dieser Sphäre ein System von Vorschriften giebt, welche er erfüllen soll und von denen der wirkliche Proceß seines Denkens mehr oder minder abweicht. Auch hier also steht der naturnothwendig bedingten Wirklichkeit ein Bewußtsein von Regeln gegenüber, welche den Werth dessen, was mit causaler Nothwendigkeit gedacht wurde, bestimmen. Aehnlich verhält es sich auf dem ästhetischen Gebiete. Die Art, wie unser Gefühl von der umgebenden Welt, mag sie der Natur oder der menschlichen Thätigkeit ihren Ursprung verdanken, zu Beifall oder Verwerfung bestimmt wird, folgt sicher überall aus einem naturgesetzlichen Zusammenhange. Wer aber an ein Ideal der Schönheit glaubt, der weiß, daß nur gewisse Anschauungen ihm

gefallen sollten, und daß andere, welche ihm vielleicht vermöge der naturnothwendigen Erregung bestimmter Gefühle wirklich gefallen, dies nicht thun sollten: er stellt auch hier die normale Gefühlsweise der wirklichen gegenüber.

Für den reifen Culturmenschen giebt es nicht nur ein sittliches, sondern auch ein logisches und ein ästhetisches Gewissen. Er macht sich nicht nur für sein Wollen und Handeln, sondern auch für sein Denken und Fühlen verantwortlich; er wirft sich einen Denkfehler und eine Geschmacklosigkeit nicht minder vor, als eine sittliche Nachlässigkeit; er kennt wie für sein Wollen und Handeln, so auch für sein Denken und Fühlen eine Pflicht, und er weiß, er empfindet mit Schmerz und Beschämung, wie oft der naturnothwendige Lauf seines inneren Lebens diese Pflichten verletzt.

Man darf sogar sagen, daß erst in dieser logischen und ästhetischen Form das Verantwortlichkeitsgefühl rein hervortritt: es ist hier nichts weiter als das Bewußtsein, einem Gebot unterworfen zu sein und von der Erfüllung desselben den Werth der eigenen Thätigkeit abhängig zu wissen. Die dem moralischen Gewissen bei der großen Masse der Menschen feiner oder gröber anhaftende Verschmelzung mit Furchtgefühlen (oder, was dasselbe bedeutet, mit Belohnungshoffnungen) fällt hier von selbst fort: keine bürgerliche Strafe, keine Drohung des religiösen Glaubens, kein direct fühlbarer Nachtheil folgt auf die Verletzung der logischen oder der ästhetischen Pflicht. Gerade deshalb ist auch für die Veredelung des ethischen Gewissens und für dessen Erziehung zu einem reinen, aller eudämonistischen Rücksichten entkleideten Pflichtgefühl kein pädagogisches Mittel so wirksam, wie die Erweckung des logischen und des ästhetischen Gewissens. Die sittliche Wirkung intellectueller und ästhetischer Bildung besteht im wesentlichen darin, daß der Mensch eine Norm über sich als um ihrer selbst willen geltend anzu=

erkennen lernt und nicht mehr nach den Vortheilen und Nachtheilen schielt, die ihm aus der Erfüllung oder Nichterfüllung derselben erwachsen werden: was er so auf den anderen Gebieten erfahren hat, das überträgt sich ihm dann von selbst auch auf das moralische Leben.

Jedenfalls aber ist klar, daß der Antagonismus einer natürlichen und einer normativen Gesetzgebung, auf welchem das ethische Freiheitsproblem beruht, in ganz derselben Weise sich auf dem logischen und dem ästhetischen Gebiete wiederholt: es ist in allen drei Fällen der Gegensatz eines Gebotes gegen die psychologische Nothwendigkeit. In dieser ganzen Ausdehnung also muß man das Problem fassen, um es zu behandeln: es muß ganz im Allgemeinen gefragt werden, welchen Sinn es hat, die psychischen Functionen des Menschen unter zwei von einander differirende Gesetzgebungen zu stellen.

Zunächst empfiehlt es sich, ganz klar die Verschiedenheit der Gesichtspuncte hervorzuheben, unter denen die Geltung beider Systeme behauptet werden darf. Die psychologischen Gesetze sind Naturgesetze, d. h. diejenigen allgemeinen Urtheile über die Succession seelischer Vorgänge, in denen wir das Wesen seelischer Thätigkeit erkennen und aus denen wir die einzelnen Thatsachen des psychischen Lebens abzuleiten vermögen. Die Aufstellung dieser Gesetze geschieht also aus rein theoretischem Interesse und mit rein theoretischer Berechtigung. Wie überhaupt das Gesetz der Causalität nichts anderes ist, als der assertorische Ausdruck für unser Postulat der Erklärung, nichts anderes als das „Axiom der Begreiflichkeit der Natur“, so ist auch die besondere Anwendung, welche wir davon — in der Wissenschaft wie im practischen Leben — innerhalb des Gebietes der Seelenthätigkeit machen, nur ein Ausfluß dieses unseres Bedürfnisses, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten und in diesem Allgemeinen die bestimmende Macht für das

Einzelne zu sehen. Es ist hier nicht der Ort, und es gehörte ein ganzes System der Erkenntnißtheorie dazu, diese oberste Voraussetzung aller wissenschaftlichen Erklärung wie des alltäglichen Denkens zu rechtfertigen: der gesammte Apparat, welchen die Logik dafür herbeischaffen müßte, kann immer nur darauf führen, die unmittelbare Evidenz dieses Satzes auch in denjenigen Vorstellungen, die ihm zu widersprechen scheinen, hervortreten zu lassen und zu zeigen, daß mit seiner Aufhebung jede Möglichkeit eines erfolgreichen Nachdenkens über den Zusammenhang unserer Erfahrungswelt ausgeschlossen wäre. Einen anderen „Beweis" des Causalitätsgesetzes giebt es nicht und kann es nicht geben: denn jedes der zahllosen Beispiele, mit denen dasselbe in jedem Momente unseres Erfahrungslebens bestätigt wird, ist selbst erst durch irgend eine Anwendung des Causalitätsprincips begründet. Für die wissenschaftliche Untersuchung braucht deshalb die Geltung des Causalitätsgesetzes für die Erkenntniß des Seelenlebens nicht besonders begründet zu werden, sondern sie versteht sich von selbst: denn das Causalitätsgesetz wäre aufgehoben, sobald in dem Ablauf der erfahrungsmäßigen Thatsachen irgend eine Erscheinung angenommen würde, welche nicht die gesetzlich nothwendige Wirkung ihrer Ursachen wäre. Nur darum also kann es sich für die Wissenschaft des Seelenlebens handeln, die besonderen Formen zu constatiren, nach denen die causale Nothwendigkeit desselben sich abspielt.

Die psychologischen Gesetze sind also Principien der erklärenden Wissenschaft, aus denen der Ursprung der einzelnen Thatsachen des Seelenlebens abgeleitet werden muß: sie stellen — der Grundüberzeugung gemäß, ohne welche es keine Wissenschaft giebt, — die allgemeinen Bestimmtheiten dar, vermöge deren jede einzelne Thatsache des Seelenlebens eben so, wie sie sich gestaltet, nothwendig sich gestalten muß. Die Psychologie er-

klärt mit ihren Gesetzen, wie wir wirklich denken, wirklich fühlen, wirklich wollen und handeln.

Die „Gesetze“ dagegen, welche wir in unserem logischen, ethischen und ästhetischen Gewissen vorfinden, haben mit der theoretischen Erklärung der Thatsachen, auf welche sie sich beziehen, Nichts zu thun. Sie sagen nur aus, wie diese Thatsachen beschaffen sein sollen, damit sie in allgemeingiltiger Weise als wahr, als gut, als schön gebilligt werden können. Sie sind also keine Gesetze, nach denen das Geschehen objectiv sich vollziehen muß oder subjectiv begriffen werden soll, sondern ideale Normen, nach denen der Werth dessen, was naturnothwendig geschieht, beurtheilt wird. Diese Normen sind also Regeln der Beurtheilung.

Faßt man zunächst den Gegensatz in dieser Weise auf, so zeigt es sich, daß die beiden Gesetzgebungen, denen wir unser psychisches Leben unterstellt finden, diesen ihren gemeinsamen Gegenstand unter zwei ganz verschiedenen Gesichtspuncten betrachten und deshalb einander nicht in's Gehege zu gerathen brauchen. Für die psychologische Gesetzgebung ist das Seelenleben ein Object der erklärenden Wissenschaft; für die normative Gesetzgebung des logischen, des ethischen und des ästhetischen Bewußtseins ist dasselbe Seelenleben ein Object idealer Beurtheilung. Aus den Naturgesetzen begreifen wir die Thatsachen, nach den Normen haben wir sie zu billigen oder zu mißbilligen. Die Naturgesetze gehören der urtheilenden, die Normen der beurtheilenden Vernunft an. Die Norm ist nie ein Princip der Erklärung, sowenig wie das Naturgesetz je ein Princip der Beurtheilung.

Hieraus ergiebt sich im Zusammenhange mit dem Obigen zweierlei. Auf der einen Seite ist es klar, daß die normative und die psychologische Gesetzgebung nicht mit einander identisch sein können. Das logische Princip, das Sittengesetz, die

ästhetische Regel sind nicht solche Naturgesetze des Denkens, des Wollens oder des Fühlens, daß nach ihnen der wirkliche Proceß des Seelenlebens sich wirklich unter allen Umständen vollzöge. Auf der anderen Seite aber ist es auch unmöglich, daß diese beiden Gesetzgebungen, welche sich auf denselben Gegenstand beziehen, toto coelo von einander verschieden wären und in keiner Hinsicht mit einander übereinkämen. Das Gewissen kann nichts verlangen, was in der naturnothwendigen Bestimmtheit des seelischen Lebens unmöglich und durch dieselbe völlig ausgeschlossen wäre. Zwischen diesen beiden Extremen einer vollständigen Identität und einer vollständigen Verschiedenheit muß also das Verhältniß der Normen zu den Naturgesetzen zu suchen sein.

Am leichtesten wird dasselbe gefunden werden, wenn wir von dem verwickelteren Vorgange der Selbstbeurtheilung des Individuums zu der einfacheren Erscheinung übergehen, in welcher der Einzelne die Thätigkeiten der Anderen beurtheilt. Eine Anzahl von Vorstellungselementen, z. B. ein bestimmter Umkreis von Erfahrungen sei verschiedenen Menschen gemeinsam. Gleichwol wird die Verarbeitung derselben zu einer zusammenfassenden Ansicht bei den Verschiedenen sehr verschieden ausfallen. Die Reihenfolge, in welcher die Einzelnen ihre Erfahrungen gemacht, das Interesse, das sie an der einen oder der anderen genommen haben, die Sicherheit der Erinnerung, die Vorsicht der Ueberlegung, die Fähigkeit der Combination, — alles dies ist von Individuum zu Individuum verschieden, und daraus erklärt sich hinlänglich, wie bei voller Gleichheit der psychologischen Gesetze der Vorstellungsverbindung aus gleichen Elementen sehr weit von einander entfernte Resultate hervorgehen. Alle diese Processe der Association, welche sich in den einzelnen Menschen vollziehen, sind mit ihren jeweiligen Resultaten naturnothwendig bedingt. Aber nur eine von diesen Verknüpfungsweisen hat den Werth, richtig zu sein: nur eine

entspricht der Norm des Denkens. Es ist möglich, daß der naturnothwendige Proceß diese correcte Verknüpfungsweise bei mehreren, — es ist auch möglich, daß er sie bei keinem unter jenen Individuen herbeiführt. So wenig also die psychologische Nothwendigkeit die normative involvirt oder über die Normalität entscheidet, so wenig schließt andererseits die Naturgesetzmäßigkeit die Möglichkeit einer Erfüllung der Norm aus. Unter der ganzen Menge der Vorstellungs-Associationen sind nur wenige, welche den Werth der Normalität haben. Der Naturproceß kann der Norm entsprechen, aber er braucht es nicht zu thun. Es giebt auch solche Formen der naturnothwendigen Vorstellungsverknüpfung, welche den Irrthum unausweichlich zu ihrem Resultate haben. Mit derselben Naturnothwendigkeit, mit welcher der Eine richtig denkt, denkt der Andere falsch.

Dies Alles ist selbstverständlich; aber man muß sich ausdrücklich darauf besinnen, daß es so ist, um das gesuchte Verhältniß richtig zu formuliren. Die von dem logischen Bewußtsein aufgestellten Regeln des Denkens sind weder identisch mit den Gesetzen der Vorstellungsassociation überhaupt, nach denen sich jedes Denken vollziehen muß, noch sind sie etwas gänzlich davon Verschiedenes: sondern sie sind bestimmte Arten der Verknüpfung, welche im naturnothwendigen Proceß neben den anderen möglich sind und sich von diesen eben durch den Werth der Normalität unterscheiden. Von den besonderen Bedingungen, unter denen jede Function des Denkens von Statten geht, hängt es ab, ob im einzelnen Falle die normale oder eine andere Art der Association eintritt. Ein hervorragendes Beispiel dieses Verhältnisses bildet der Vorgang der Verallgemeinerung. Die Nothwendigkeit des associativen Processes bringt es mit sich, daß zwei Vorstellungen, die nur je mit einander vereinigt im Bewußtsein gewesen sind, sich derartig verbinden, daß sie einander später reproduciren: hieraus ergiebt sich als

gesetzmäßige Consequenz, daß, wer den Inhalt der einen Vorstellung wieder erfährt, daneben resp. danach stets auch den der anderen erwartet, d. h. daß er die einmalige Coincidenz oder Succession verallgemeinert. Im logischen Gewissen der europäischen Völker hat es erst allmälig zum Bewußtsein kommen müssen, daß diese Naturnothwendigkeit verallgemeinernder Association nur unter ganz bestimmten Bedingungen erlaubt, d. h. normgerecht ist, und die Theorie der Induction ist nichts weiter als die Besinnung auf diejenige Art der verallgemeinernden Association, welche als allgemeine Norm für Jeden gelten soll.

Es zeigt sich also, daß der unter den psychologischen Gesetzen sich vollziehende Vorstellungsmechanismus, solange in ihm das Bewußtsein der Normen nicht wirksam geworden ist, weit davon entfernt ist, auf Richtigkeit des Denkens angelegt zu sein. Er enthält mindestens eben so viel Nöthigungen zum Irrthum, wie zur Wahrheit, und bedenkt man, daß meistens unter einer Menge von associativen Möglichkeiten nur Eine der Norm entspricht, so begreift man, weshalb in diesem sich selbst überlassenen Mechanismus das Falsche bei weitem wahrscheinlicher ist als das Richtige. Der Fehlschluß kommt ebenso nothwendig zu Stande, wie der richtige Schluß: aber von denselben Prämissen her ist nur Ein correcter Schluß möglich, der Fehlschlüsse dagegen viele. Die Wahrheit ist die einzige weiße Kugel unter vielen schwarzen.

Ganz ebenso steht es auf dem ethischen und dem ästhetischen Gebiete. Jede Willensentscheidung mit der daraus resultirenden Handlung, ist, von Seiten ihrer Entstehung betrachtet, ein nach den Gesetzen der Motivation naturgesetzlich bedingtes Phänomen, und ebenso ist die Präsenz wie die Stärke der einzelnen dabei mitwirkenden Motive jedesmal auch wieder ein in dem gesammten Lebensverlauf des Individuums oder in dem gegenwärtigen Zustande causal nothwendiges Ergebniß:

aber diese Einsicht in die Naturnothwendigkeit jeder Willensthätigkeit steht nicht im geringsten der Beurtheilung im Wege, wonach nur diejenigen gebilligt werden, bei denen gewisse Classen von Motiven den Ausschlag gegeben haben. Unter der ganzen Masse der wirklichen Willensentscheidungen giebt es solche, in denen die sog. „moralischen" Motive die Entscheidung bestimmt haben: andere und mehr giebt es, in denen die entgegengesetzten gesiegt haben. Geschehen ist das eine so naturnothwendig wie das andere: die ethische Beurtheilung billigt das eine und verurtheilt das andere. Ich verstehe sehr gut, wie der eine Mensch durch glückliches Naturell, durch richtige Erziehung, durch günstiges Geschick mit Nothwendigkeit dazu kommt, sittlich zu handeln, und wie mit gleicher Naturnothwendigkeit der andere durch wilde Veranlagung, durch verderbliche Einflüsse, durch schwere Erlebnisse zum Verbrecher wird: aber diese Einsicht in die Naturnothwendigkeit beider Processe hält mich nicht im Geringsten ab, Character und Handlung bei dem Einen als gut, bei dem Andern als böse zu bezeichnen. Auch hier also zeigt sich: unter der großen Masse der Willensbethätigungen, welche nach den Motivationsgesetzen möglich sind und wirklich werden, ist nur eine beschränkte Anzahl derer, welche dem normativen Bewußtsein, dem sittlichen Gewissen, entsprechen. Die Gebote des letzteren sind gewisse Formen der Motivation, welche durch den naturgesetzlichen Proceß hervorgerufen werden können, aber durchaus selten wirklich hervorgerufen werden.

Ebenso selbstverständlich ist es, daß das Wohlgefallen oder Mißfallen, welches wir irgend einem Gegenstande der Natur oder der Kunst gegenüber empfinden, allemal eine Gesammtwirkung ist, welche aus vielen einzelnen, in der Entwickelung unseres Lebens erzeugten Gefühlen sich naturnothwendig, wenn auch in sehr complicirter Weise zusammensetzt: aber ein ästhetisches Bewußtsein giebt es dem hedonischen gegenüber nur insofern, als einige

dieser sämmtlich naturnothwendigen Gefühle als normale den zufälligen Bedürfnißzuständen der Individuen gegenübergestellt werden. Auch die ästhetische Norm ist also eine unter den vielen Gefühlsweisen, welche durch den naturnothwendigen Proceß des Seelenlebens möglich gemacht und in den einzelnen Individuen, je nach den Umständen herbeigeführt oder unterdrückt werden.

Die Normen sind daher von den Naturgesetzen durchaus verschieden; aber sie stehen denselben auch nicht als ein Fremdes und Fernes gegenüber; jede Norm ist vielmehr eine solche Verbindungsweise psychischer Elemente, welche durch den naturnothwendigen, gesetzlich bestimmten Proceß des Seelenlebens unter geeigneten Umständen ebenso wie viele andere und wie auch die entgegengesetzten hervorgerufen werden kann. Eine Norm ist eine bestimmte, durch die Naturgesetze des Seelenlebens herbeizuführende Form der psychischen Bewegung. So ist ein Denkgesetz (in der Sprache der Logik) eine bestimmte Verbindungsweise der Vorstellungselemente, welche durch den natürlichen Verlauf des Denkens, je nach den im Individuum gegebenen Bedingungen, herbeigeführt, aber auch verfehlt werden kann. So ist jedes Sittengesetz eine bestimmte Form der Motivation, welche, je nach dem gesammten Triebzustande der Individuen, durch den natürlichen Verlauf der Willensthätigkeiten realisirt, aber auch verletzt werden kann. So ist jede ästhetische Regel eine bestimmte Art zu fühlen, welche je nach der Reizfähigkeit der einzelnen Menschen, eintreten, aber auch ausbleiben und durch andere verdrängt werden kann.

Alle Normen sind also besondere Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen. Das System der Normen stellt eine Auswahl aus der unübersehbaren Mannichfaltigkeit der Combinationsformen dar, unter denen, je nach den individuellen Verhältnissen, die Naturgesetze des psychischen Lebens sich ent-

falten können. Die Gesetze der Logik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Vorstellungsassociation, die Gesetze der Ethik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Motivation, die Gesetze der Aesthetik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Gefühlsthätigkeit.

Es ist auch nicht schwer, sogleich das Princip aufzustellen, wonach in allen drei Fällen diese Auswahl aus der Mannichfaltigkeit der naturnothwendigen Entwickelungsformen zu geschehen hat. Die logische Normalität wird nur insofern von der Vorstellungsthätigkeit verlangt, als sie den Zweck erfüllen soll, wahr zu sein. Bei dem combinativen Vorstellungsspiel der Phantasie verlangt Niemand logischen Zusammenhang, und wem es im Allgemeinen oder bei besonderer Gelegenheit gleichgiltig ist, ob er wahr denkt, für den kommt die logische Gesetzgebung nicht in Betracht. Mit den Capricen eines Denkens, das sich der Norm nicht fügen will, hat vielleicht die Psychologie, niemals aber die Logik zu thun. Die logische Gesetzgebung gilt also nur unter Voraussetzung des Zwecks der Wahrheit: es ist die Allgemeingiltigkeit, d. h. der Werth, von allen anerkannt werden zu sollen, welcher die logischen Formen des Denkens von den übrigen, im naturgesetzlichen Proceß möglichen Associationen unterscheidet. Dasselbe wiederholt sich bei der ethischen und der ästhetischen Gesetzgebung: auch hier liegt in der Norm nur der Sinn eines Maßstabes für die Beurtheilung, welche den Zweck der Allgemeingiltigkeit zu Grunde legt. Das Sittengesetz verlangt diejenige Motivation, welche mit dem Anspruch auf Allgemeingiltigkeit gebilligt werden kann; die ästhetische Regel verlangt diejenige Gefühlserregung, welche unter Voraussetzung allgemeiner Geltung ihren Gegenstand als schön characterisiren darf.

Was also die Norm in allen Fällen zur Norm macht, ist die Beziehung auf den Zweck der Allgemeingiltigkeit. Nicht

um factische Allgemeingiltigkeit handelt es sich — das wäre ein Fall von naturgesetzlicher Nothwendigkeit —, sondern um das Verlangen der allgemeinen Geltung. Normen sind der Ausdruck des zwecksetzenden Bewußtseins. Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen, welche unter Voraussetzung des Zwecks der Allgemeingiltigkeit gebilligt werden sollen. Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung der Naturgesetze des Seelenlebens, welche in unmittelbarer Evidenz mit der Ueberzeugung verbunden sind, daß sie und sie allein realisirt werden sollen, und daß alle anderen Arten, in denen die naturgesetzliche Nothwendigkeit des Seelenlebens zu individuell bestimmten Combinationen führt, wegen ihrer Abweichung von der Norm zu mißbilligen sind.

Das normative Bewußtsein nimmt also unter den Bewegungen des naturnothwendigen Seelenlebens eine Auswahl vor, um die einen zu billigen und die anderen zu verwerfen. Die Normalgesetzgebung ist mit der Naturgesetzgebung weder identisch, noch im Widerspruch; sie ist eine Selection aus den durch die Naturgesetzgebung bestimmten Möglichkeiten. Das Normalbewußtsein des logischen, des ethischen, des ästhetischen Gewissens verlangt weder, was immer so wie so geschieht, noch, was garnicht geschehen kann: es billigt Einiges von dem, was geschieht, um das Uebrige zu verwerfen.

Stellen so die Normen eine Auswahl aus der Menge des naturgesetzlich Möglichen dar, so liegt es nahe, diese Einsicht mit einer in der erklärenden Wissenschaft der Gegenwart zu glänzender Bedeutung gelangten Betrachtungsweise in Verbindung zu bringen. Daß die Normen gelten sollen, stellt sich in dem empirischen Bewußtsein als unmittelbare Evidenz dar, die absolut nicht erklärt, sondern einfach nur angenommen werden kann: daß aber die Normen factisch gelten, daß sie anerkannt

und der wirklichen Beurtheilungsthätigkeit zu Grunde gelegt werden, ist eine Thatsache des empirischen Seelenlebens. Diese Thatsache muß so gut wie irgend eine andere erklärt werden: und es wäre deshalb möglich, die factische Anerkennung der Normen als das Product eines Selectionsprocesses anzusehen.

Es ist nämlich nach den psychologischen Gesetzen des Vorstellungs- und Gefühlsverlaufs selbstverständlich, daß diejenigen Thätigkeitsformen, welche durch naturnothwendige Wiederholung und Gewöhnung häufiger eintreten und umfassendere Bedeutung erlangen als andere, zu Objecten der Billigung werden. Unmerkliche Anhäufung der Eindrücke macht als stillwirkende Gewöhnung uns die eine oder die andere unserer Verrichtungen lieb. Wenn sich nun herausstellte, das die Gewöhnung an das normale Denken, Wollen und Fühlen ein Vortheil im Kampfe ums Dasein wäre, daß somit dasjenige Individuum, welches durch naturnothwendige Gewöhnung in höherem Maße der logischen, ethischen und ästhetischen Norm entspräche, die größere Aussicht auf das Ueberleben, auf die Uebertragung und Vererbung seiner Gewöhnung hätte, so ließe sich auf diese Weise erklären, daß die Entwickelung des Menschen immer mehr zur Beschränkung der naturnothwendigen Processe auf die normalen Formen und damit zur factischen Anerkennung derselben führen müsse. Darüber kann kein Zweifel obwalten, daß der reife Culturmensch die Normen des logischen, ethischen und ästhetischen Gewissens in ganz anderer Weise versteht und anerkennt, als der Wilde oder das Kind, welche der ganzen Mannichfaltigkeit des Naturprocesses, oft fast noch ohne jedes Bewußtsein einer Norm überhaupt, widerstandslos anheimgegeben sind: und es fragt sich, da die Normen eine Selection aus den naturgesetzlichen Möglichkeiten darstellen, ob dieser Unterschied durch die Selectionstheorie in der Weise zu erklären ist, daß sich die Gewöhnung an die Norm als Vortheil im Kampfe um's Dasein erweist.

Für die logische Norm scheint dieser Nachweis möglich. Das richtige Denken ist zweifellos ein Vortheil im Wettstreit der Individuen. Ein Schlußfehler, eine aus vorschneller Verallgemeinerung geschehene falsche Erwartung kann im practischen Leben von den bedenklichsten Consequenzen sein. Unsere Macht über die Menschen so gut wie über die Natur ist, wie man oft ausgeführt hat, viel weniger auf die physische Kraft, als auf das Wissen gestützt: und, wer richtig zu denken gewöhnt ist, der wird im Kampfe der Gesellschaft der Ueberlegene, der Ueberlebende sein; er wird seine Art, zu denken, durch Vererbung und Nachahmung in seinen Nachfolgern sich fortpflanzen sehen, und so ließe sich a priori eine Entwickelung der Gesellschaft denken, vermöge deren sich in derselben immer mehr die Gewöhnung an normales Denken durch natürliche Auswahl festsetzte. Offenbar freilich ist das normale Denken in dem gesellschaftlichen Wettkampf neben anderen Eigenschaften, die hauptsächlich auf den Gebieten des Willens und der Arbeitskraft zu suchen sind, nur von untergeordneter Bedeutung: aber es ist doch ein, wenn auch geringer Vortheil, der unter Umständen den Ausschlag geben kann. Auch im Kampf der Völker ist die Intelligenz, d. h. die Fähigkeit richtigen Denkens, ein wesentlicher Factor für die Entscheidung der Machtfrage. Dennoch würde man fehlgehen, wenn man darin den wichtigsten sehen wollte. Umgekehrt zeigt vielmehr die Geschichte sehr oft die Thatsache, daß gerade die gebildeten Völker dem Anprall der intellectuell unerzogenen unterliegen, und daß erst nachher der Sieger in die Schule des Besiegten geht. Das intellectuelle Element ist eben als Chance im Lebenskampf doch nicht bedeutend genug, um stetig das entscheidende zu sein. Im Allgemeinen jedoch zeigt der historische Proceß einen entschiedenen Fortschritt in der Ausscheidung der falschen und in der Anerkennung der richtigen Denkformen. Als auffälligstes Beispiel

ist hier wiederum die Verfeinerung des inductorischen Verfahrens anzuführen, welche sich schon in der kurzen Geschichte des logischen Gewissens der europäischen Völker vollzogen hat: es kann kein Zweifel darüber sein, daß wir in dieser Hinsicht durchschnittlich viel correcter denken, als der Grieche.

Während der intellectuelle Fortschritt in der uns übersehbaren Geschichte des Menschengeschlechts kaum je angezweifelt werden kann, ist bekanntlich der ethische Fortschritt vielfach bestritten, und keinenfalls liegt er so auf der Hand, wie jener. Damit stimmt es überein, daß eine Erklärung des ethischen Fortschritts auf dem Wege der Selectionstheorie nicht möglich wäre. Denn Moralität ist kein Vortheil im Kampfe um's Dasein, im Gegentheil, sie ist ein Nachtheil, -- wenigstens, soweit es sich um den Kampf der Individuen handelt. Wohlmeinende Sprichwörter, wie „Ehrlich währt am längsten" und ähnliche, entsprechen doch der Wirklichkeit nicht. Moralität ist Einschränkung der Motivation; der sittliche Mensch kann einen großen Theil der Mittel nicht anwenden, die dem unsittlichen skrupellos zur Verfügung stehen. Kein naturnothwendiger Proceß knüpft an die Unsittlichkeit als nothwendige Folge eine Schwächung der übrigen, der intellectuellen oder der physischen Machtmittel. Wo der sittliche Mensch mit den Mitteln zu Ende ist, die der unsittliche ganz ebenso wie jener anzuwenden vermag, da hat der unsittliche immer noch eine große Anzahl von Mitteln zur Verfügung, die dem anderen durch das Gewissen verboten sind. Wo deshalb der sittliche und der unsittliche Mensch in Kampf gerathen, da hat — ceteris paribus — der unsittliche die größere Chance des Sieges. Man muß durchaus sich klar machen, daß sittlich zu handeln kein Mittel ist, um glücklich und mächtig zu werden; es giebt kein thörichteres Unternehmen als das der Moralisten, die dem Menschen einreden wollen, daß er am klügsten daran thue, sich der sittlichen Norm zu

unterwerfen: sie werden von der Erfahrung alle Tage widerlegt. Darum kann man aber auch nicht davon sprechen, daß die Anerkennung der Normen des sittlichen Bewußtseins durch die natürliche Auswahl herbeigeführt werde: umgekehrt vielmehr zeigt die historische Erfahrung — ganz der obigen Betrachtung gemäß —, daß jede in sich geschlossene Gesellschaft um so mehr sittlich verwildert, je älter sie wird; und die geschichtliche Menschheit wäre längst dem ethischen Gewissen ganz entfremdet, wenn sie nicht von Zeit zu Zeit durch das unverdorbene Bewußtsein frischer Völker regenerirt worden wäre. Wie von den Individuen, so gilt es auch aus gleichen Gründen von den einzelnen politischen und socialen Mächten, daß die sittliche Gesinnung für sie kein Vortheil im Kampf um's Dasein ist; und an der Geschichte brennender Kämpfe der Gegenwart ließe sich dies Verhältniß sehr einleuchtend machen. Wo dagegen ganze Völker mit einander ringen, da ist diejenige Nation im entschiedensten Vortheil, welche sich die ethischen Tugenden, die Hingebung des Einzelnen an das Ganze, die Selbstlosigkeit, die Unterordnung, den Gehorsam, das Pflichtgefühl und die Selbstbeherrschung bewahrt hat. Im Kampf um's Dasein der Völker ist die Moralität die stärkste aller Ausschlag gebenden Kräfte. Dadurch wird im Laufe der Jahrtausende der umgekehrte Vorgang, der sich zwischen den Individuen abspielt, immer wieder ausgeglichen, und das Gewissen wieder in seine Rechte eingesetzt.

Noch anders endlich fällt die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung des ästhetischen Lebens aus. Eine aufsteigende Entwickelung ist auf diesem Gebiete zweifellos zu constatiren. Die Nerven der Menschheit sind feinfühliger geworden. Den Gebilden der Natur steht der moderne Mensch mit reinerem Gefühl als der frühere gegenüber, und auch die Geschichte der Kunst zeigt, wenn auch Jahrhunderte des Rückschritts dazwischen liegen und wenn auch nicht alle Künste gleichmäßig sich haben

vervollkommnen können, doch im Allgemeinen selbst in der Zeit von den Griechen bis zu uns eine entschiedene Verfeinerung: vor Allem aber tritt in der Auffassung und Einrichtung des alltäglichen Lebens eine große Steigerung des ästhetischen Bedürfnisses und der ästhetischen Empfänglichkeit zweifellos hervor. Die Menschheit hat geschmackvoller zu fühlen gelernt. Indessen ist es kaum zu denken, daß diese Gewöhnung an feineres Fühlen, diese Abstreifung ursprünglicher Geschmacklosigkeit ein Product der natürlichen Selection sein sollte: denn auch hier ist durchaus nicht abzusehen, wie die bessere Reizbarkeit des ästhetischen Gefühls als solche auch nur den geringsten Vortheil im Kampf um's Dasein gewähren sollte. Wer Rohheit und Gemeinheit nicht empfindet und nicht fürchtet, der ist im alltäglichen Leben darum nicht schlechter d'ran, als der Andere; wer ihn aber kennt,

„— den unsäglichen Augenschmerz,
Den das Verwerfliche, Ewig-Unselige
Schönheitliebenden rege macht" —

der ist verletzt und zurückgescheucht, wo die Verständnißlosigkeit sich unbekümmert breit machen kann. Selbst im Verhältniß der Völker sind ästhetische Neigungen keine Waffen des Lebenskampfes: denn bekannt ist die Erfahrung, daß Feinheit der Sitten und geschmackvolle Kunstbethätigung mit der Zeit die Gefahr der Verweichlichung bei sich führen.

So ist es durch bloße natürliche Auswahl nicht zu erklären, daß die Mannichfaltigkeit der naturgesetzmäßigen Functionen des menschlichen Seelenlebens mehr und mehr sich auf diejenigen zu beschränken scheint, welche als Normen den Werth idealer Allgemeingiltigkeit besitzen. Bei den rein organischen Gebilden mag es begreiflich sein, daß der naturnothwendige Proceß selbst im Laufe der Zeit zwischen seinen Producten die Auswahl trifft, vermöge deren nur die lebensfähigen und zweck-

mäßigen Typen bestehen bleiben. Auf dem psychischen Gebiete fallen Normalität und Existenzfähigkeit nicht in gleichem Maße zusammen; hier ist das, was dem Zwecke der Allgemeingiltigkeit entspricht, nicht zugleich dasjenige, was seinen Träger vor anderen in dem Kampfe um's Dasein zu erhalten und zu fördern geeignet ist.

Wenn sich also trotzdem das Bewußtsein der Normen, ohne die empirische Lebensfähigkeit und Selbsterhaltungskraft seiner Träger zu steigern, in der historischen Bewegung der Menschheit nicht nur erhält, sondern in einzelnen Hinsichten steigert, vertieft und verfeinert, so muß das auf einer directen und selbständigen, von allen Nebenwirkungen unabhängigen Kraft beruhen, welche dem Bewußtsein der Normen als solchem innewohnt, und welche dasselbe, wenn es erst einmal eingetreten ist, zu einer psychologischen Macht erhebt, die als neuer Factor in die Bewegung des Seelenlebens eintritt. Erst so wird man das wahre Wesen und die psychologische Bedeutung der Normen zu verstehen haben.

Bisher nämlich traten uns dieselben nur als Principien der Beurtheilung entgegen, nach denen wir ein zwecksetzendes Bewußtsein die Thätigkeiten eines oder mehrerer fremden messen, billigen oder mißbilligen dachten. Es ist das dieselbe Beurtheilung, wie wenn wir Sonnenschein und Regen als günstig oder ungünstig für den von uns vorausgesetzten Zweck des Kornreifens bezeichnen. Wenn wir über Richtigkeit und Falsch- einer fremden Vorstellung urtheilen, so ist es gleichgiltig, ob der Andere diese Vorstellung nur gelernt oder selbst gebildet hat, gleichgiltig, wie er überhaupt dazu gekommen ist, gleichgiltig, ob er damit Wahrheit zu finden gewünscht hat oder nicht. Wenn wir den in der Willensentscheidung und Handlung sich documentirenden Character eines Menschen als gut oder böse beurtheilen, so ist es wiederum für uns gleichgiltig,

wie er zu diesem Character, zu diesem Prävaliren der einen oder der anderen Motive gekommen ist; wir billigen nur einfach oder mißbilligen, daß es so oder so ist. Wenn wir unser Wohlgefallen an einem Kunstwerke aussprechen, so constatiren wir damit nur, daß dasselbe unserem ästhetischen Bedürfniß, einer normalen Gefühlsweise entspricht, und wir fragen dabei noch nicht, wie der Künstler es angefangen hat, uns in dieser Weise zu befriedigen.

Es ist besonders für das moralische Gebiet wichtig, diese Thatsache zu constatiren, daß unsere nach den Normen sich vollziehende Beurtheilung einfach nur die Uebereinstimmung oder Verschiedenheit zwischen der Norm und dem zu Beurtheilenden constatirt, und daß unser Wohlgefallen dieser Uebereinstimmung gegenüber eintritt, auch wenn dieselbe ohne jedes Bewußtsein der Norm selbst zu Stande gekommen ist. Für die theoretische Beurtheilung giebt das Jeder zu, für die ästhetische ist es sogar im gewissen Sinne besonders werthvoll. Wenn Jemand durch zufällige Ideencombination, lediglich dem unwillkürlichen Mechanismus seiner Vorstellungsbewegung folgend, irgend Etwas entdeckt hat, so muß dies als wahr gebilligt werden ganz unabhängig davon, ob er sich dabei der Normen bewußt gewesen ist, durch welche sein Resultat begründet werden muß. Das Wohlgefallen am Kunstwerk — von demjenigen an der schönen Natur gar nicht erst zu reden — ist gänzlich unabhängig davon, ob der Künstler mit bewußter Befolgung ästhetischer Regeln gearbeitet hat, auf deren Erfüllung die Schönheit des Eindrucks beruht: im Gegentheil, der ästhetische Genuß wird bekanntlich nur beeinträchtigt, wenn irgendwie ein bewußtes Innehalten der Regeln sich bemerkbar macht, und er ist am höchsten, wenn die Normalität des Products unmittelbar aus der Naturnothwendigkeit genialen Schaffens hervorgegangen zu sein scheint. Aber dasselbe gilt auch auf dem Felde der Sitt=

lichkeit, obwol es hier hat in Zweifel gezogen werden können. Die Handlungsweise der „schönen Seele“, welche, ohne nach bewußten Maximen zu fragen, lediglich ihren reinen, edlen Motiven folgend, die Forderung des Sittengesetzes erfüllt, ist weit entfernt, moralisch „indifferent“ zu sein, wie Kant es behauptete, sondern ist vielmehr das Object eines hohen sittlichen Wohlgefallens. Unser ethisches Bedürfniß verlangt nicht, daß unter allen Umständen das Bewußtsein der sittlichen Norm die Ursache der Handlungen sei, es verlangt nur, daß der Proceß der Motivation der sittlichen Maxime entspreche, und unser Beifall trifft die Erfüllung dieses Verlangens überall, gleichgiltig ob dasselbe durch das charactervolle Bewußtsein der Norm oder nur durch die reflexionslose Nothwendigkeit des Naturells erfüllt worden ist. Gut nennen wir den, der so will, wie es das Sittengesetz verlangt: ob er sich das Gesetz als Norm und Maxime ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht hat, ist nur von secundärer Bedeutung.

Allein auf diese Beurtheilung fremder Thätigkeiten durch das zwecksetzende Bewußtsein ist nun die Geltung der Normen durchaus nicht beschränkt. Sie entwickelt sich zunächst als Selbstbeurtheilung des Individuums. Was wir von Andern verlangen, haben wir auch von uns selbst zu fordern. Unsere eigene Vorstellungsbewegung, mag sie wie immer durch unsere persönlichen Interessen, Neigungen und Anlagen zu Stande gekommen sein, prüfen wir darauf hin, ob sie der logischen Norm der Wahrheit entspricht: unsere eigenen Willensthätigkeiten, mit so unausweichlicher Nothwendigkeit sie sich vollzogen haben mögen, unterstehen dem Gericht des Gewissens, das sie an der sittlichen Norm mißt. Was der Künstler geschaffen, was der Mitgenießende empfand, das beurtheilt er selbst vor der ästhetischen Norm als recht oder verfehlt.

Auf dem ästhetischen Gebiete ist mit dieser retrospectiven

Beurtheilung eigener wie fremder Thätigkeiten und ihrer Gegenstände und Producte die Bedeutung der Norm erschöpft. Das Wesen ästhetischen Genusses ebenso wie dasjenige künstlerischer Production besteht in der Unmittelbarkeit und Reflexionslosigkeit; beide sollen den Normen entsprechen, ohne durch sie hervorgebracht und im Bewußtsein bestimmt zu sein. Nichts wäre lächerlicher, als wenn man durch Besinnung auf ästhetische Gesetze die Gefühle bewußt regeln wollte, mit welchen man den Eindruck schöner und erhabener Natur oder künstlerischer Werke aufzunehmen hat. So sehr es auch für die Gefühle unter dem ästhetischen Gesichtspuncte ein Maß der Richtigkeit und Allgemeingiltigkeit geben mag, — correct fühlen zu *wollen*, ist ein Nonsens. Man kann sich nicht vornehmen, geschmackvoll zu sein. Wohl kann man im Allgemeinen durch ernstes Eindringen in musterhafte Gebilde der Kunst und durch die Gewöhnung an die Auffassung des Schönen und Erhabenen sich ästhetisch erziehen, aber man kann nicht für den einzelnen Eindruck mit bewußter Besinnung auf ästhetische Normen sich absichtlich vorbereiten. Das mag der pedantische Kritiker versuchen — aber er hebt damit eo ipso die ästhetische Betrachtung auf. Ebenso ist es das sicherste Zeichen des Mangels an künstlerischem Beruf, wenn der Mittelmäßige oder der Dilettant bei der Arbeit selbst sich die Regeln vorhält, um nach ihnen zu schaffen. Der große Künstler kennt diese Regeln nicht; er erzeugt sie. Mit absichtsloser Naturnothwendigkeit producirt er den Normen gemäß, die erst durch sein Werk ihm und den Nachgenießenden zum Bewußtsein kommen. So verlangt es das eigenthümliche Wesen der ästhetischen Function, — der productiven so gut wie der reproductiven —, welches hier nur erwähnt und nicht näher untersucht werden kann: aber darauf eben beruht es, daß auf dem ästhetischen Gebiete die Norm niemals etwas anderes sein kann, als ein Princip der Beurtheilung, und daß

von einer bewußten Mitwirkung der Norm weder im ästhetischen Produciren noch im ästhetischen Genießen die Rede sein kann.

Ganz anders aber steht die Sache auf den beiden anderen Gebieten. Was bei den Gefühlen durch die Natur der Sache selbst ausgeschlossen ist, das ist beim Denken und Wollen nicht nur möglich, sondern in der Mehrzahl der Fälle geboten. Die Erzeugung unserer Vorstellungen und ebenso diejenige unserer Willensentschlüsse ist durch eine Ueberlegung zu regeln, welche das Bewußtsein der Norm zu einem bestimmenden und eventuell zu dem entscheidenden Moment in der Entstehung dessen macht, was einem Zwecke gemäß geschehen soll. Das logische und das ethische Gewissen haben daher nicht bloß jene Bedeutung von Principien einer retrospectiven Beurtheilung desjenigen, was schon ohne ihren Einfluß geschehen ist, sondern sie vermögen selbst zu bestimmenden Mächten des Seelenlebens zu werden.

Der Werth eines logischen Gesetzes ist nicht damit erschöpft, die Regel zu sein, wonach ich meine oder fremde Vorstellungsbewegungen, wenn sie sich vollzogen haben, als wahr oder falsch zu beurtheilen im Stande bin: sondern, wenn ich nachdenke, um Wahrheit zu finden, so wird mir das Bewußtsein des logischen Gesetzes zu einem Princip der willkürlichen Anordnung meiner Vorstellungen und der durch den Zweck der Wahrheit bestimmten Verknüpfung derselben. Wer sich der logischen Norm bewußt geworden ist, der vermag absichtlich danach zu denken. Alle methodische Forschung, wie sie in den Wissenschaften angestellt wird, ist eine durch den Zweck der Wahrheit geregelte, mit Absicht angestellte Erzeugung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, deren Reihenfolge und Verknüpfung durch das Bewußtsein der logischen Normen bestimmt wird.

Besonders deutlich tritt dies auf dem sittlichen Gebiete hervor. Wohl ist es möglich, daß Jemand ohne alle Besin-

nung auf ethische Maximen, lediglich durch die nun einmal in ihm vorhandenen Verhältnisse der Motive dasjenige will, was das Sittengesetz verlangt: er hat dann gewissermaßen das große Loos gezogen. Aber sicherer ist der moralischen Normalität jedenfalls derjenige, welcher sich die ethische Norm zum Bewußtsein gebracht hat und in welchem nun eben dies Bewußtsein der Norm das stärkste, das die Willensentscheidung bestimmende Motiv ist. Das Pflichtbewußtsein ist selbst im Stande, eine Triebfeder zu werden und als solche in dem Kampfe der Motive den Ausschlag zu geben. In diesem Falle somit ist auch die ethische Norm nicht mehr nur ein Princip der Beurtheilung, sondern eine Macht des Willenslebens.

Die logischen und die ethischen Normen können also in dem zweckthätigen, willkürlich denkenden und bewußt wollenden Individuum zu Bestimmungsgründen der Vorstellungsverknüpfung und der Willensentscheidung werden. Und sie können das nicht nur, sondern sie werden dazu in stärkerer oder schwächerer Weise jedesmal, sobald sie in das Bewußtsein treten. Denn die Vorstellung einer jeden Norm führt als solche ein Gefühl davon bei sich, daß nach ihr sich der wirkliche Proceß, sei es des Denkens oder des Wollens, gestalten sollte. Mit unmittelbarer Evidenz knüpft sich an das Bewußtwerden der Norm eine Art von psychologischer Nöthigung, sie zu befolgen. Wer sich eines logischen Gesetzes bewußt geworden ist, der empfängt eben damit auch den Wunsch, im entsprechenden Falle so und nicht anders zu denken. Wer sich des Sittengesetzes, einer besonderen oder allgemeineren ethischen Maxime bewußt geworden ist, der fühlt sich eben dadurch veranlaßt, dieselbe zum Motive seines Wollens zu machen. Wer eine Norm als solche anerkennt, der ist eben damit überzeugt, daß er, sowie alle anderen, darnach verfahren sollte. Da nun jede Norm eine unmittelbare Evidenz bei sich führt, mit der sie sich

in Jedem, sobald sie klar und ernstlich zum Bewußtsein gebracht wird, nothwendig geltend machen muß, so wird jede logische und ethische Regel, in welcher Weise sie auch, ob durch eigene Besinnung oder fremde Einwirkung, in das individuelle Bewußtsein eintreten mag, in demselben zu einem Bestimmungsgrunde des Denkens oder des Wollens. Allein die Intensität, mit der sie als solcher wirkt, ist je nach den Zuständen des individuellen Bewußtseins außerordentlich verschieden: dieselbe kann den sonstigen Antrieben und Gewohnheiten gegenüber so schwach sein, daß trotz des Bewußtseins der Norm die psychische Bewegung sich doch gerade so weiter abspielt, wie sie es ohne dasselbe thun würde; sie kann zu einer Bedeutung gelangen, vermöge deren sie in dem Resultate der Vorstellungsbewegung oder Motivüberlegung wenigstens in gewisser Hinsicht, hemmend oder fördernd, mitwirkt; und sie kann endlich so entscheidend werden, daß sie dies Resultat von sich aus allein bestimmt. Die ganze Fülle der Unterschiede, welche zwischen den einzelnen Menschen hinsichtlich ihrer Fähigkeit des correcten Denkens und hinsichtlich ihrer sittlichen Reife sich darstellen, lassen sich auf diese Verhältnisse reduciren, in denen bei den Einzelnen die Normen zu Bestimmungsgründen den übrigen Denk- und Willensmotiven gegenüber sich entwickelt haben.

So allein ist es zu verstehen, wie innerhalb des naturnothwendigen Processes des menschlichen Seelenlebens und ohne Aufhebung der ausnahmslos causalen Bedingtheit aller einzelnen Functionen desselben eine Erfüllung der Normen möglich ist. Ohne das Bewußtwerden der Normen erschien es als eine verhältnißmäßig wenig wahrscheinliche Möglichkeit, daß der Mechanismus allein gerade zu solchen Resultaten führe, welche der Norm entsprechen. Allein dieser mechanische Ablauf führt selbst zum Bewußtwerden der Normen, und nachdem dies eingetreten ist, wird die Norm zu einer ordnenden und bestim-

menden Macht in dem mechanischen Ablauf selbst und führt in vollkommen naturgesetzlicher Weise ihre eigene Realisirung herbei. Jene weiße Kugel hat selbst die Kraft, sich so zu stellen, daß sie öfter als die schwarzen gezogen werden muß. Das logische und das ethische Gewissen sind selbst naturnothwendig wirkende Kräfte in der psychischen Lebensbewegung.

Nichts anderes nun als das Bewußtsein von dieser bestimmenden Macht, welche die erkannte und anerkannte Norm über die Denkthätigkeit und die Willensentscheidung auszuüben vermögen — nichts anderes ist die Freiheit. Das Gefühl der Freiheit wurzelt im Gewissen. Unfrei im Denken nennen wir denjenigen, dessen Vorstellungsbewegung durch irgend welche Eindrücke, durch Voreingenommenheit, durch Gewohnheit, Schlaffheit oder durch persönliche Interessen so beherrscht ist, daß er sich der logischen Norm trotz aller Besinnung nicht fügen kann: ein freies Denken ist dasjenige, welches, lediglich vom Wahrheitstriebe beseelt, mit klarem Bewußtsein dem logischen Gesetze folgt. Sittlich unfrei nennen wir denjenigen, der trotz aller Kenntniß der ethischen Norm, in seinem Wollen und Handeln von der Macht der einzelnen Motive, der Leidenschaften und der Affecte derartig beherrscht ist, daß das Gewissen nicht zum entscheidenden Bestimmungsgrund werden kann: sittliche Freiheit ist die bewußte Unterordnung aller Triebfedern unter das erkannte Sittengesetz. Freiheit ist Herrschaft des Gewissens. Das, was allein diesen Namen verdient, ist die Bestimmung des empirischen Bewußtseins durch das Normalbewußtsein. Den Inbegriff der Normen darf man, ohne von der Meinung der gewöhnlichen Sprache abzuweichen, Vernunft nennen, und so läßt sich das Resultat dieser Untersuchung auch in den Satz formuliren: Freiheit heißt der Vernunft gehorchen.

Dieser Begriff der Freiheit wird also hier nicht etwa zum

ersten Male aufgestellt, sondern nur als eine nothwendige Consequenz des Centralbegriffs der kritischen Philosophie, der Norm, und in seinem dadurch bedingten Verhältniß zum Naturgesetz entwickelt. Diese Freiheit ist nicht etwa ein geheimnißvolles Vermögen, etwas zu thun, wozu keine Ursache vorhanden ist, sie verlangt keine Ausnahme von dem naturgesetzlichen Zusammenhange der Erscheinungen des empirischen Seelenlebens; sondern sie ist vielmehr selbst das reifste Product der Naturnothwendigkeit, dasjenige, wodurch das empirische Bewußtsein sich selbst unter das Gesetz des Normalbewußtseins stellt. Diese Freiheit ist die Autonomie, mit welcher das individuelle Bewußtsein eine von ihm selbst erkannte und anerkannte Norm zur Maxime seiner Thätigkeit macht. Dieser Begriff der Freiheit ist endlich in gleichem Maße mit der normativen Geltung des Gewissens und mit der theoretischen Geltung des Causalitätsprincips vereinbar.

Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß dieser deterministische Freiheitsbegriff vielfach deshalb bestritten wird, weil er dem Verantwortlichkeitsgefühl und dem Wesen der Verantwortlichkeit überhaupt nicht genüge thue. Der Grund davon aber ist lediglich in der unglaublichen Unklarheit zu suchen, welche über diesen Begriff der Verantwortung obzuwalten pflegt. Wenn man gewöhnlich meint, Verantwortlichkeit setze eine ursachlose, naturgesetzlich nicht bedingte Willensentscheidung voraus, so bewegt man sich in einem ganz offenbaren Widerspruche.

Denn es ist absolut nicht zu verstehen, wie man etwas anderes verantwortlich machen will, als eine Ursache für ihre Wirkung. Wenn das Kind den Stuhl schlägt, an dem es sich gestoßen, so sieht es ihn eben damit als die Ursache seines Schmerzes an. Rechtlich machen wir den Menschen für das verantwortlich, was er gethan hat[1], und so besteht auch die moralische

---

1) Ueber die Verantwortung für das, was Einer nicht gethan hat, vgl. unten Seite 243.

Verantwortlichkeit darin, daß wir den Character als die Ursache der Willensentscheidung und der Handlung betrachten. Darin gerade liegt der Schmerz der Reue, daß wir die schlechte Handlung als die nothwendige Folge unseres Characters erkennen, — daß wir erfahren, wir haben so handeln müssen, weil wir so sind. Sollte in uns irgend etwas geschehen, wovon wir nicht die Ursache wären, sollte es also eine ursachlose Willensentscheidung in uns geben, so wüßte man absolut nicht mehr, wie wir dafür sollten verantwortlich gemacht werden. Was ursachlos geschähe, das wäre der absolute Zufall, und dafür könnte Niemand mehr verantwortlich gemacht werden. Verantwortlichkeit reicht nur gerade so weit, wie das causale Verhältniß.

Aber, sagt man, jedesmal wenn Jemand für Etwas verantwortlich gemacht wird, so beruht das doch auf der Voraussetzung, daß er „anders hätte handeln resp. wollen können", daß er die Norm hätte erfüllen können, um deren Verletzung willen er gemißbilligt wird. Bei diesem Condicionalis „er hätte anders wollen können" entspringt die eigentliche Täuschung. Denn die Bedingung, unter der dies „hätte" allein gelten kann, ist eben die: „wenn er anders gewesen wäre". Am allerwenigsten soll damit behauptet sein, daß die Willensentscheidung des Menschen lediglich durch die äußeren Umstände bedingt wäre. Gegen diese Insinuation ist im Namen des Determinismus auf das lebhafteste zu protestiren. Aber daß „dem Menschen" einer gegebenen Situation gegenüber viele Möglichkeiten des Handelns oder Unterlassens offen stehen, gilt eben nur für den Gattungsbegriff des Menschen, für den Menschen in abstracto: dem konkreten Menschen, dem Individuum ist seine Entscheidung durch seine constanten Motive, durch die ganze Art seiner Willens- und Gefühlsthätigkeit vorgeschrieben; er würde nur dann anders handeln können, wenn er anders wäre. Darum

eben ist er für seine Handlungen verantwortlich; sein Wesen entscheidet, welche unter den für den Menschen in abstracto möglichen Entscheidungen wirklich wird: und über dies sein Wesen als die Ursache seines einzelnen Wollens sprechen wir das Urtheil, wenn wir ihn verantwortlich machen.

Indessen, wenn so das Verantwortlichmachen auf der causalen Auffassung beruht, so involvirt dies neue Schwierigkeiten. Denn einerseits ist der Character nicht die alleinige Ursache der Handlung, andererseits ist die Causalkette über den Character hinaus rückwärts in's Unendliche zu verfolgen. Neben dem Wesen des individuellen Menschen ist es der gesammte Zustand, in den er sich hineinversetzt fand, welcher als Ursache für das Resultat des Handelns verantwortlich gemacht werden kann. Weiter aber fragt sich dann, wer für den „Character" verantwortlich, d. h. wer dessen Ursache ist. In dem Bestreben, die Verantwortlichkeit auf dem Individuum sitzen bleiben zu lassen, meint man dann wol, der Mensch sei für seinen Character „verantwortlich". Als ob es noch irgendwie auszudenken wäre, was das Individuum im Unterschiede von seinem Character noch sein könnte! Deshalb muß das Wesen des Menschen verdoppelt werden, um für den „empirischen" den „intelligiblen" Character verantwortlich zu machen und eine Vorstellungsweise zu schaffen, die mit dem causalen Element des Begriffs der Verantwortlichkeit absolut unvereinbar ist. Andererseits aber lassen sich in dem Verlauf des empirischen Geschehens wiederum die Abhängigkeiten verfolgen, in welchen sich die Entstehung des individuellen Characters von dem gesammten gesellschaftlichen Zustande und somit zuletzt wieder von dem allgemeinen Weltlauf befindet, und so wird denn schließlich die Gesellschaft oder der Weltlauf und in letzter Instanz die Gottheit als Träger und Urheber derselben „verantwortlich" gemacht. Man sieht, aus dieser Verfolgung der Causalketten lassen sich alle Stand-

puncte ableiten, welche zur Lösung des Freiheitsproblems betreten worden sind, und deren genauere Entwickelung hier nicht am Platze ist.

Es folgt hieraus, daß das Verantwortlichmachen zwar stets ein causales Verhältniß voraussetzt, daß aber die Anfang- und Endlosigkeit und die Vielverflochtenheit des Causalprocesses aller Willkürlichkeit das Thor öffnet, wenn man die Verantwortlichkeit nur in eine Causalbetrachtung verwandelt. Dieselbe involvirt vielmehr stets eine Beurtheilung, und darauf beruht es, daß ein Verantwortlichmachen auch für Unterlassungen, für das Nichteintreten einer bestimmten Handlungsweise gilt. Es fragt sich immer nur, ob eine Norm erfüllt ist oder nicht, — ist sie nicht erfüllt, so tritt die Mißbilligung ein, gleichviel ob garnichts oder Anderes geschehen ist. Aber diese Mißbilligung wird nun von der einzelnen Function, auf welche sie sich als auf eine Verletzung der Norm zunächst bezog, auf dasjenige denkende, wollende, fühlende Individuum übertragen, in dessen Eigenschaften des Intellects, des Characters, der Gefühlsweise die gemißbilligte Function ihre naturnothwendig wirkende Ursache hatte: und in dieser Uebertragung der Mißbilligung von der Function auf die functionirende Persönlichkeit besteht alles, was wir Verantwortlichmachen nennen.

Warum hat es nun aber keinen verständlichen Sinn mehr, diese Uebertragung an dem Leitfaden der Causalität über die Persönlichkeit hinaus fortzusetzen? Der Grund davon läßt uns erst ganz das Wesen der Verantwortlichkeit verstehen. Die Verantwortlichmachung ist eine Zweckthätigkeit: ihr Zweck ist der, die Norm zur Herrschaft zu bringen. Wenn wir uns selbst für Etwas verantwortlich machen, so geschieht es, damit in uns die Norm zu klarerem Bewußtsein komme und dadurch zum Bestimmungsgrunde mehr erstarke, entweder direct als Maxime der bewußten Gestaltung unseres logischen und ethischen Lebens,

oder indirect, wie es auf ästhetischem Gebiete allein möglich ist, als Gewöhnung an das Rechte und als Entwöhnung vom Falschen. Wo wir einen Anderen verantwortlich machen, da geschieht es entweder in der Beschränkung auf eine Mittheilung unseres Urtheils, die für Jenen dieselbe Wirkung einer Besinnung auf die Norm haben soll, oder in der Gestalt jener gröberen Pädagogik des privaten und des öffentlichen Lebens, womit wir das Unlustgefühl der auf der Verletzung der Norm beruhenden Mißbilligung auf den Urheber der gemißbilligten Function zurückfallen lassen, damit er die Norm befolgen lerne. In dieser letzteren Beziehung ist die Verantwortlichmachung das große pädagogische Gesammtmittel, womit wir im staatlichen wie im privaten Leben unter Benutzung der eudämonistischen Gefühlswirkungen das Gefallen an der Norm und das Mißfallen an dem sie Verletzenden hervorzurufen pflegen. Daher reicht das Verantwortlichmachen nur bis zu denjenigen „Ursachen", in denen die Norm zum Bewußtsein und als Bestimmungsgrund für die zukünftigen Functionen zur Wirkung kommen kann, d. h. zu den einzelnen Persönlichkeiten. Jede Verantwortlichmachung steht deshalb mitten in dem Causalproceß des psychischen Lebens: sie will unter Benutzung von dessen Naturgesetzen auf die Persönlichkeit eine Wirkung ausüben, vermöge deren dieselbe später in gleich naturnothwendiger Weise der Norm gemäß functioniren soll. Sie ist das vornehmste Mittel der Erziehung und der Selbsterziehung.

Das Ziel dieser Erziehung aber besteht immer darin, daß die Normen schließlich als die einzigen Formen übrig bleiben, in denen sich der naturgesetzliche Mechanismus des Seelenlebens entfaltet: und zwar theils so, daß ihre Erfüllung zur selbstverständlichen Gewohnheit des Denkens, des Wollens und des Fühlens geworden ist, theils so, daß die logischen und die ethischen Normen als Bestimmungsgründe des Bewußtseins

stark genug geworden sind, um die Bewegung des Denkens und des Wollens von sich aus zu bestimmen. Die intellectuelle Ausbildung des Menschen würde darin gipfeln, daß er gar nicht mehr anders als normgerecht denken könnte und daß die Besinnung auf die logischen Normen jederzeit genügte, um die Verknüpfung der Vorstellungen nach ihnen zu regeln. Auch das moralische Ideal besteht darin, daß das Sittengesetz in dem Sinne zum „Naturgesetz" unseres Willens werde, daß die Nothwendigkeit unserer Triebe uns jederzeit zum normgerechten Wollen und Handeln führe und die ethische Maxime unter allen Umständen das entscheidende Motiv in uns bilde. Die ästhetische Erziehung endlich würde ihr Ende erreicht haben, wenn der Mensch sich über die Rohheit seiner Triebe so weit erhoben und seine Gefühlsweise so weit veredelt hätte, daß all sein Wohlgefallen und Mißfallen von interesseloser Allgemeingiltigkeit wäre.

Der vollkommene Mensch wäre derjenige, dessen Thätigkeiten stets der Norm entsprächen und auf allgemeine Anerkennung Anspruch hätten. Dieser vollkommene Mensch wäre zugleich der absolut freie, derjenige, dessen gesammte innere Lebensbewegung durch das Normalbewußtsein bestimmt wäre. Freiheit ist nicht das zweifelhafte Danaergeschenk eines unausdenkbaren Vermögens, ursachlos und gesetzlos dahin und dorthin zu tappen, sondern sie ist das Ideal eines den höchsten Zwecken mit vollem Bewußtsein sich unterwerfenden Denkens und Wollens. Sie ist nicht einem dunklen Boden zu vergleichen, auf dem wir alle stünden, sondern einer klaren Höhe, zu der Wenige sich emporringen.

Der große Begründer der kritischen Philosophie, der die Zusammengehörigkeit des Begriffs der Norm mit demjenigen der Freiheit vollkommen erkannte, hat das Reich der Freiheit dem Reiche der Natur gegenübergestellt. Ihm mußte, der gene-

tischen Betrachtungsweise des achtzehnten Jahrhunderts gegenüber, vor Allem daran gelegen sein, den in sich selbst begründeten Werth der Normen aus dem Flusse des Entstehens und Vergehens herauszuheben. Aber er schuf damit einen Dualismus, dessen Ueberwindung die wichtigste Aufgabe seiner Nachfolger werden sollte. Es mußte begreiflich gemacht werden, wie mitten im Reiche der Naturnothwendigkeit die Norm zur Geltung und Herrschaft gelangen kann. Leicht gewann es dabei den Anschein, als ob die Natur mit der Befolgung ihrer Gesetze schließlich etwas von ihr Verschiedenes, etwas Höheres producire, als ob sie sich „über sich selbst hinaus potenzire". Diese in den dialectischen Begriffen des Hegel'schen Systems am besten ausgeprägte Vorstellungsweise kommt auch in den naturalistischen Ansichten der Gegenwart, als deren Typus der „neue Glaube" von Strauß gelten kann, mit einigen Modificationen des Ausdrucks, aber im Grunde völlig unverändert zum Vorschein. Dem gegenüber sollte hier gezeigt werden, daß die Normen selbst von vornherein eine in der naturgesetzlichen Bewegung des Seelenlebens gegebene Möglichkeit darstellen und daß diese zur Wirklichkeit wird durch die unmittelbare Evidenz, welche den Normen innewohnt und welche dieselben, sobald sie zum Bewußtsein gelangt sind, zu bestimmenden Mächten in dem naturgesetzlichen Processe selbst macht. Die Naturnothwendigkeit treibt nicht über sich selbst hinaus, aber sie sondert sich in sich selbst. Die „Vernunft" wird nicht erzeugt, sondern sie ist in der unendlichen Mannichfaltigkeit der naturnothwendigen Processe schon enthalten: es kommt nur darauf an, daß sie erkannt und mit Bewußtsein zum Bestimmungsgrunde gemacht wird. Das Reich der Freiheit ist mitten im Reiche der Natur diejenige Provinz, in welcher nur die Norm gilt: unsere Aufgabe und unsere Seligkeit ist, in dieser Provinz uns anzusiedeln.

Kritische oder genetische Methode?

Seit Kant in der Kritik der reinen Vernunft, welche bekanntlich nicht sowol ein System der Philosophie als vielmehr ein „Tractat von der Methode" sein wollte, dem Psychologismus seiner Zeitgenossen eine neue Auffassung von der Aufgabe und der Erkenntnißweise der Philosophie entgegenzustellen suchte, ist die Frage nach dem Wesen ihrer Methode nicht wieder von der Tagesordnung der Philosophie verschwunden, und es ist dies um so mehr begreiflich, als die Entscheidung dieser Frage zugleich diejenige über die Stellung ist, welche man in der Philosophie oder ihr gegenüber einnimmt.

Im Interesse dieser Entscheidung ist es zu beklagen, daß Kant's eigene Lehre mit der ganzen Schwierigkeit ihrer Probleme, mit der großen Elasticität ihrer Darstellung, mit der äußerst complicirten Verarbeitung mannigfacher zum Theil antagonistischer Gedankengänge, mit der Unsicherheit ihrer im Werden begriffenen Terminologie nicht so eindeutig und scharf bestimmt aufgetreten ist, daß der Begriff der kritischen Methode, die er zu schaffen beabsichtigte, mit selbstverständlicher Klarheit gegen jedes Mißverständniß geschützt gewesen und als historische Thatsache zweifellos hinzustellen wäre. Das Neue, das er brachte, war in das Alte eingewickelt; es war nicht ausgeschlossen, daß man in seine Lehre einerseits den alten Empiris-

mus und andererseits den alten Rationalismus hineindeutete, und daß so sein neues Princip zwischen zwei Stühle gerieth.

Dennoch liegt die historische Wirksamkeit desselben auf der Hand. Denn die kantische Behandlung der Probleme hat die gesammte Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts direct oder indirect derartig beeinflußt, daß sie nur von jener aus zu verstehen ist. Alle nachkantische Philosophie ist entweder die Entwicklung und mehr oder minder umfassende Ausbildung des kantischen Princips oder der Kampf der alten Richtungen gegen die seinige [1]). Es ist nach ihm principiell nichts Neues geschaffen worden. Hie und da sind die metaphysischen, hie und da die psychologistischen Tendenzen des achtzehnten Jahrhunderts erneuert worden, aber niemals ohne durch Einwirkung der kantischen Philosophie mehr oder minder stark modificirt zu werden. Die großen metaphysischen Systeme der deutschen Philosophie unterscheiden sich von den früheren wesentlich durch die Aufnahme des kantischen Elements; das, worin der heutige Positivismus — abgesehen von der physiologischen und psychologischen Ausdrucksweise — von demjenigen der Encyclopädisten abweicht, beruht lediglich auf dem Einfluß kantischer Gedanken und der Berücksichtigung der kritischen Probleme, wie sie unbewußt und unerkannt bei den französischen und englischen Schriftstellern dieser Richtung, bewußt und anerkannt bei dem einzigen originellen Positivisten, den bisher Deutschland gesehen hat, bei Karl Göring, hervortritt: der Psychologismus endlich, wie ihn etwa die Fries und Beneke darstellen, oder wie er sich in der völkerpsychologischen Richtung neu entwickelt hat, verdankt die große Ueberlegenheit, die er den entsprechenden früheren Theorien gegenüber zweifellos besitzt, lediglich dem Anschluß an die kritische Philo-

1) Den speciellen historischen Nachweis hiervon zu erbringen ist die Aufgabe des dritten Bandes von des Verfassers „Geschichte der neueren Philosophie“.

sophie. Das ist die Größe des Kantianismus, daß er alle seine Gegner veredelt hat.

Indessen war der Gegensatz der kritischen Philosophie gegen die verschiedenen Richtungen, welche sie vorfand, nicht gleichmäßig scharf ausgesprochen. Gegen die metaphysischen Tendenzen machte die neue Lehre so energisch Front, daß sie nicht in Gefahr gerathen konnte, damit direct verwechselt zu werden, und eine Reihe von historischen Einflüssen brachte es zudem mit sich, daß diese Opposition der kritischen gegen die metaphysische Methode in den Mittelpunkt des Interesses gerückt und so scharf wie nur irgend denkbar zugespitzt wurde. Galt doch lange Zeit die transscendentale Dialectik mit dem ganzen Apparat, welchen sie zum Nachweis von der Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Dinges an sich beibrachte, für den eigentlichen Kern der kantischen Lehre! Nach der anderen Seite dagegen ist die Gefahr eines Mißverständnisses der kritischen Methode sehr viel größer und ausgebreiteter. Denn die Natur der Sache brachte es mit sich, daß Kant's Untersuchung streckenweise mit den üblichen Forschungen über den „Ursprung" der Vorstellungen Hand in Hand gehen mußte, und seine eigene Gewöhnung an die zeitgemäße Betrachtungsweise der Probleme ließ ihn den fundamentalen Unterschied, den er selbst zwischen „Ursprung" und „Begründung" statuirte, so wenig festhalten und so wenig klar zur Darstellung bringen, daß schon Schleiermacher ihm den seither vielfach wiederholten Vorwurf machen konnte, die Grundunterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen erweise sich vor der psychologischen Einsicht als flüssig und unhaltbar. Kant selbst trug Schuld daran, daß der neue Begriff der Apriorität, welchen er aufstellte, sehr bald in die alte Vorstellung psychologischer Priorität herabgezogen und so das Werthvollste seiner Schöpfung verkannt wurde.

Um so mehr ist es nöthig, jenen fundamentalen Unter-

schied, auf dessen Einsicht die Möglichkeit einer kritischen Auffassung der Philosophie beruht, mit aller Schärfe klar zu machen, und als der beste Weg dazu empfiehlt sich eine Reflexion auf den methodischen Unterschied der übrigen Wissenschaften und dessen letzte Bedeutung.

Verfolgt man nämlich alle Unterscheidungen, welche hinsichtlich des wissenschaftlichen Beweisverfahrens überhaupt zu machen sind, so reduciren sie sich schließlich auf den Gegensatz von deductiver und inductiver Methode, und dieser beruht auf dem Grundverhältniß, welches allem unsern Denken zu Grunde liegt: demjenigen zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen. Die einheitliche Tendenz, welche unser gesammtes Nachdenken beherrscht, läßt sich dahin formuliren, daß wir die Abhängigkeit verstehen wollen, in welcher sich das Einzelne vom Allgemeinen befindet. Darum ist dies das absolute Grundverhältniß des wissenschaftlichen Denkens. An dem Puncte scheiden sich wissenschaftliche und ästhetische Function, wo, während der Blick des Künstlers liebevoll das Besondere in seiner gesammten Ausgestaltung erfaßt, der erkennende Geist, ebenso wie der practisch handelnde, den Gegenstand unter eine allgemeinere Vorstellungsform zu subsumiren, das für diesen Zweck Untaugliche auszuscheiden und nur das „Wesentliche" festzuhalten beginnt. Darin besteht auch die umfassende Macht, welche Aristoteles auf die Entwicklung der menschlichen Wissenschaft ausgeübt hat, daß er dies Grundverhältniß des Allgemeinen und des Besonderen zum Angelpunkte ebenso seiner Metaphysik wie seiner Logik gemacht hat.

Zwischen zwei Polen bewegt sich alles menschliche Erkennen: auf der einen Seite stehen die einzelnen Empfindungen, auf der andern Seite die allgemeinen Sätze, welche über die möglichen Verhältnisse der ersteren bestimmte Regeln aussprechen. Alles wissenschaftliche Denken ist darauf gerichtet, mittelst der logischen Verknüpfungsformen jene Empfindungen unter diese all-

gemeinen Sätze unterzuordnen. Deshalb eben liegt allen logischen Formen diese Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine, die Abhängigkeit des ersteren vom letzteren zu Grunde. Alle unsere Erkenntniß besteht darin, das Allgemeinste und das Besonderste mit einander durch die Zwischenglieder, welche unser Nachdenken erzeugt, zu verflechten.

Die Gewißheit und Wahrheit aller dieser Zwischenglieder wurzelt also in letzter Instanz in der Gewißheit und Wahrheit jener beiden, in ihnen durch logische Operationen verflochtenen Elemente: der Empfindungen und der allgemeinen Sätze. Alles was zwischen diesen beiden liegt, wird mit Anwendung der logischen Gesetze aus ihnen bewiesen. Daraus ergiebt sich von selbst, daß diese Ausgangspuncte als die unerläßlichen Voraussetzungen alles Beweisens selbst nicht bewiesen werden können. Alle Gewißheit, die auf einem Beweise beruht, ist mittelbar: sie fällt und steht mit der Gewißheit der Voraussetzungen des Beweises. Da aber unsere beweisende Thätigkeit nicht in's Unendliche zurückgehen kann, so muß sie einen absoluten Anfang haben, und dieser muß in solchen Vorstellungen gesucht werden, die selbst nicht mehr bewiesen werden können. Alles Beweisbare ist mittelbar gewiß; die letzten Voraussetzungen alles Beweisens sind unmittelbar gewiß. Diese unmittelbare Gewißheit trifft also jene beiden diametral einander gegenüberstehenden Ausgangspuncte: die Empfindungen und die allgemeinen Sätze, nach denen die Verhältnisse des Empfundenen aufgefaßt werden sollen. Nennt man die letzteren, wie es gewöhnlich geschieht, Axiome, so darf man sagen: alle menschliche Erkenntniß besitzt die mittelbare Gewißheit, welche aus der logischen Unterordnung von Empfindungen unter Axiome gewonnen werden kann. Alle Sätze, welche die einzelnen Wissenschaften aufstellen und beweisen, sind logisch erzeugte Zwischenglieder zwischen Axiomen und Empfindungen: den Axiomen gegenüber sind sie das mehr

oder minder Besondere, den Empfindungen gegenüber sind sie das mehr oder minder Allgemeine.

Darum ist es, wie Lotze sehr richtig hervorgehoben hat, eine „glückliche Thatsache", daß die Masse unserer Empfindungen sich wirklich dazu eignet, unter unsere axiomatischen Voraussetzungen subsumirt zu werden, — eine Thatsache, welche nicht nothwendig ist in dem Sinne, daß man sie nicht aufgehoben denken könnte, sondern welche nothwendig nur in dem Sinne ist, daß sie absolut erforderlich ist, wenn überhaupt Denken für uns möglich sein soll. Unsere Ueberzeugung, daß wir alle unsere Wahrnehmungen müssen denkend verarbeiten können, ist identisch mit der Voraussetzung, daß die Verhältnisse aller unserer Empfindungen sich unsern Axiomen unterordnen lassen. Wären die beiden Arten von unmittelbarer Gewißheit, die wir besitzen, gänzlich unvergleichlich oder wären sie auch nur so verschieden, daß unser logisches Bewußtsein sie nicht auf einander beziehen könnte, so gäbe es kein verknüpfendes Denken für uns.

Zugleich aber folgt, wie hier nicht näher gezeigt werden kann, aus dem formalen Wesen des Denkens, daß jene Zwischenglieder, in deren Aufstellung die Thätigkeit aller Wissenschaften besteht, immer nur durch gemeinsame Benutzung beider Ausgangspuncte bewiesen werden können: aus bloßen Axiomen folgt, ohne Zuhilfenahme des Besonderen, nie etwas. Um aus einem allgemeinen Satze irgend etwas zu folgern, muß man, nach dem Princip des Syllogismus, irgend etwas Besonderes haben, was unter das Subject des allgemeinen Satzes subsumirt wird; um von einem generellen Satze zu particularen überzugehen, muß man ein Subordinations- oder ein Divisionsverhältniß kennen, welches auf rein analytischem Wege aus keinem Begriffe gewonnen werden kann, sondern irgendwie durch anderweitige Einsicht gegeben sein muß. Ebenso wenig aber ist es mög-

lich, aus bloßen Empfindungen nur mit den formalen Operationen des verknüpfenden Denkens allgemeine Sätze zu erzeugen, welche für den Zusammenhang derselben gelten sollen: immer macht man dabei nicht nur die allgemeine Voraussetzung, daß überhaupt ein solcher Zusammenhang obwalte, sondern auch eine besondere Voraussetzung über die durch irgend eine Categorie ausgedrückte Art dieses Zusammenhanges, und nur wenn man diese als letzten Obersatz des Schließens annimmt, wird die Verarbeitung der Thatsachen beweiskräftig. Weder bloße Axiome, noch bloße Empfindungen genügen, um etwas Anderes zu beweisen. Wer nur das Allgemeinste besitzt, findet darin nicht den Stoff, um das Besondere herauszuspinnen: wer nur vor der Masse des Besonderen steht, findet keinen Weg, ein Allgemeineres hineinzuschmuggeln.

Man bestimmt deshalb den Gegensatz deductiver und inductiver Methode schief, wenn man meint, die erstere beweise nur aus Axiomen, die letztere nur aus Empfindungen. Beides ist unrichtig. Auch in der Mathematik folgen die einzelnen Lehrsätze aus den Axiomen nur dadurch, daß die letzteren auf gewisse anschauliche Combinationen angewendet werden, deren Vorstellung in den Axiomen selbst nicht enthalten war und aus ihnen allein nicht hergeleitet werden könnte. Die Sätze vom ebenen Dreieck folgen aus den Axiomen der Geometrie nur mit Zuhilfenahme eben der Vorstellung vom Dreieck, und keine bloß logisch-analytische Nothwendigkeit kann aus jenen Axiomen den Begriff des Dreiecks ableiten. Auf der andern Seite aber hat jeder inductive Beweis, den man etwa für ein einzelnes Naturgesetz führt, seine letzte Begründung in der Voraussetzung eines allgemeinen gesetzlichen Zusammenhanges der Naturerscheinungen, welcher sich in deren konstanter Succession offenbare; ohne die Hinzunahme dieses Axioms ist jede Umdeutung der bisher beobachteten Reihenfolge in ein „Gesetz“

und jede Erwartung ihrer Wiederholung hinfällig und grundlos.

Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine ist also in allen Fällen das Wesen des Beweisens. Auch die Principien der Induction sind im Syllogismus zu suchen, und andererseits verlangt jeder Syllogismus einen Untersatz zu seinem Obersatze. Der Gegensatz deductiven und inductiven Beweisverfahrens — von dem Forschen und Finden ist hier nicht die Rede — muß deshalb innerhalb dieses ihres gemeinsamen Grundcharacters gesucht werden. Er besteht wesentlich darin, daß die Deduction unter einen allgemeinen Satz einen besonderen, wie auch immer gewonnenen Vorstellungsinhalt subsumirt, um daraus für eben diesen besonderen Fall Etwas zu folgern; daß dagegen die Induction eine Gruppe von Thatsachen unter einen allgemeinen Satz subsumirt, um daraus einen hinsichtlich der Allgemeinheit zwischen jenen Thatsachen und diesem allgemeinen Satze in der Mitte stehenden Satz abzuleiten. Nur in diesem sehr modificirten und eingeschränkten Sinne gilt es, daß die deductive Methode vom Allgemeinen zum Besonderen, die inductive dagegen vom Besonderen zum Allgemein*eren* fortschreitet. Jene setzt das Besondere, diese das Allgemeinste schon voraus. Das Besondere, dessen jede Deduction bedarf, um überhaupt von dem Allgemeinen fortzukommen, ist entweder, wie in der Mathematik, eine willkürlich vollzogene Anschauung, oder, wie etwa in der Jurisprudenz, eine auf Erfahrung beruhende Annahme von Möglichkeiten, oder, wie in den deductiven Theilen theoretischer Naturwissenschaften, die durch die Erfahrung gegebenen Specialfälle der allgemeineren Gesetze. Das Allgemeine dagegen, ohne welches keine Induction möglich ist, besteht immer in ganz allgemeinen Voraussetzungen über die Zusammengehörigkeit der Vorstellungsinhalte, in den Grundgesetzen, welche jedem normalen Denken als selbstverständlich gelten. Daher

kommt es, daß man in der inductiven Methode diese selbstverständlichen Axiome, deren dieselbe auf Schritt und Tritt benöthigt, nicht erst besonders auszusprechen pflegt; es wäre pedantisch und langweilig, bei jedem inductiven Schluß das Causalitätsgesetz zu nennen, welches doch den unerläßlichen Obersatz dafür bildet. Daraus aber entspringt leicht die Gefahr, diese letzte Begründung ganz zu übersehen und zu meinen, die Prämissen des inductiven Beweises seien mit den Thatsachen erschöpft, die dabei verwerthet werden. So konnte jene traurige Ansicht entstehen, als ließe sich eine Wissenschaft als ein bloßer Haufen von Thatsachen wie mit dem Besen zusammenkehren.

Jedenfalls ist es unbestreitbar, daß aller Erkenntnißthätigkeit der einzelnen Wissenschaften, in dem inductiven so gut wie in dem deductiven Fortschritt, die Anerkennung von Axiomen zu Grunde liegt, deren Sinn darin besteht, daß durch sie allein über Thatsachen und aus Thatsachen etwas bewiesen, d. h. etwas als wahr erhärtet werden kann. Das System dieser Axiome darzustellen und das Verhältniß derselben zu der Erkenntnißthätigkeit zu entwickeln, — nichts anderes kann die Aufgabe der theoretischen Philosophie, der Logik, sein. Aber von gleich axiomatischer, alle besonderen Functionen bedingender und begründender Geltung sind auf dem ethischen Gebiete die allgemeinen Zwecke, deren Anerkennung von Jedem verlangt wird, und nach denen alle besondere Zweckthätigkeit beurtheilt wird, — auf dem ästhetischen Gebiete die allgemeinen Regeln der Gefühlswirkung, mit denen die allgemeine Mittheilbarkeit bestimmter Gefühle begründet werden kann. Mit einer Erweiterung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs kann man so auch von ethischen und ästhetischen Axiomen sprechen, und es läßt sich dann die Aufgabe aller philosophischen Untersuchungen auch so formuliren: das Problem der Philosophie ist die Geltung der Axiome.

Es gehört zum Begriff der Axiome, wie gezeigt, unbeweisbar zu sein. Deductiv können sie nicht bewiesen werden, weil sie selbst die Grundlage aller Deduction bilden, und weil für diesen Beweis dann wieder noch Allgemeineres, Unmittelbareres, also noch höhere Axiome in Anspruch genommen werden müßten. Inductiv können sie erst recht nicht bewiesen werden, weil jede Induction auf dem Gebiete, innerhalb dessen sie vorgenommen wird, bereits eben die Geltung der Axiome voraussetzt. Hieraus ergiebt sich, daß die Philosophie weder von der deductiven noch von der inductiven Methode den Gebrauch machen kann, welcher in den übrigen Wissenschaften üblich ist. Die Geltung der Axiome ist weder aus irgend Etwas anderem abzuleiten noch durch die Masse der einzelnen Fälle zu beweisen, in denen sie sich geltend zeigen. Die Philosophie muß also ihrem Probleme auf andere Weise beikommen.

Kant hat jene Axiome, um deren Geltung es sich in seiner Kritik handelt, mit dem Namen der synthetischen Urtheile a priori bezeichnet, und seine drei Hauptwerke verfolgen dieselben auf den drei oben bezeichneten Gebieten. Will man seinen Begriff ohne die seitdem so vieldeutig gewordene, durch die psychologistische Auffassung völlig verschiefte Terminologie in einer nicht mißzuverstehenden Weise darstellen, so kann man sagen: es handelt sich für die Philosophie um die Geltung solcher Vorstellungsverbindungen, welche, selbst unbeweisbar, allen Beweisen mit unmittelbarer Evidenz zu Grunde liegen.

Für die Philosophie kommt deshalb Alles darauf an, wie diese unmittelbare Evidenz der Axiome aufgewiesen werden soll. Es giebt keine *logische* Nothwendigkeit, mit der die Geltung der Axiome bewiesen werden könnte. Deshalb ist nur zweierlei möglich: entweder man zeigt die *thatsächliche* Geltung auf, man sucht nachzuweisen, daß in dem wirklichen Proceß des menschlichen Vorstellens, Wollens und Fühlens diese

Axiome thatsächlich als geltend anerkannt werden, daß sie in der empirischen Wirklichkeit des Seelenlebens geltende, anerkannte Principien sind, — oder man zeigt, daß ihnen eine andersartige Nothwendigkeit beiwohnt, die *teleologische Nothwendigkeit* nämlich, daß ihre Geltung unbedingt anerkannt werden muß, wenn anders gewisse Zwecke erfüllt werden sollen.

Dies ist der Punct, an welchem sich die genetische und die kritische Auffassung der Philosophie von einander scheiden, an welchem die von Kant begründete deutsche Philosophie die Gemeinschaft mit alle dem, was man früher und später Philosophie genannt hat, von sich weisen muß. Für die genetische Methode sind die Axiome thatsächliche Auffassungsweisen, welche sich in der Entwickelung der menschlichen Vorstellungen, Gefühle und Willensentscheidungen gebildet haben und darin zur Geltung gekommen sind; für die kritische Methode sind diese Axiome — ganz gleichgiltig, wie weit ihre thatsächliche Anerkennung reicht — Normen, welche unter der Voraussetzung gelten sollen, daß das Denken den Zweck wahr zu sein, das Wollen den Zweck gut sein, das Fühlen den Zweck Schönheit zu erfassen, in allgemein anzuerkennender Weise erfüllen will.

Wenn in dieser Weise für die kritische Philosophie der teleologische Gesichtspunct in Anspruch genommen wird, so geschieht das ohne jede metaphysische Hypostasirung des Zweckbegriffs, und so zeigt sich eben darin der fundamentale Unterschied, in welchem sich die Philosophie von den übrigen Wissenschaften befindet. Unter den Principien der erklärenden Wissenschaften hat der Zweckbegriff keine oder eine sehr bescheidene Stelle; das Urtheil über den Grad, in welchem ein Ding oder eine Thätigkeit irgend einem Zwecke entspricht, ist kein theoretisches Urtheil und keine Einsicht, durch welche die Wirklichkeit des Dinges oder der Thätigkeit begriffen würde. Die Teleologie ist keine gene-

tische Erkenntniß. Von Zwecken ist in der erklärenden Wissenschaft nur auf dem beschränkten Gebiete der Psychologie, der Gesellschaftslehre und der Geschichte die Rede, wo die bewußte Absicht als einer der causal und gesetzmäßig wirkenden Factoren des individuellen oder des gemeinsamen Lebens in Rechnung gezogen werden muß: im Uebrigen aber ist die Einsicht in die Zweckmäßigkeit irgend welcher Verhältnisse keine causale Erkenntniß derselben [1]). Die teleologische Nothwendigkeit erklärt die Wirklichkeit nicht. Es ist also nicht zu befürchten, daß die Art, wie hier der teleologische Gesichtspunct für die philosophische Methode reclamirt wird, in irgend einen Widerspruch mit den Voraussetzungen der übrigen Wissenschaften gerathe; und das antiteleologische Geschrei, das zu erheben in der Gegenwart so billig ist, geht an diesen Auseinandersetzungen spurlos vorüber: die Philosophie gewinnt aus dem Verzicht, den sie darauf thut, den erklärenden Wissenschaften in's Handwerk zu pfuschen, auf ihrem ganz eigenen Gebiete den Muth, sich zu dem Gedanken des teleologischen Zusammenhanges als zu ihrem Princip zu bekennen.

---

1) Man spricht in neuerer Zeit gern davon, daß die entwickelungsgeschichtliche Forschung, welche in der erklärenden Wissenschaft einen so bedeutenden Raum einnimmt, die Zweckmäßigkeit der Lebewesen zum Princip der Erklärung mache und deshalb im Grunde genommen auch teleologischen Characters sei. Doch herrscht in dieser Hinsicht vermöge der Vieldeutigkeit des Wortes zweckmäßig eine gewaltige Verwirrung. Die Zweckmäßigkeit, welche die entwicklungsgeschichtliche Erklärung im Auge hat, ist nicht etwa Normalität, Uebereinstimmung mit einem Ideal, sondern einfach Lebensfähigkeit. Zweckmäßig wird von diesem Standpuncte aus Alles genannt, was lebensfähig ist, mag es im Uebrigen sein wie es wolle, und wenn man dann schließlich zu der Einsicht kommt, daß im Kampfe um's Dasein nur dies Zweckmäßige sich erhält, so ist das eben keine große Weisheit, sondern eine Tautologie, resp. das analytische Urtheil: was lebensfähig ist, bleibt leben.

In gewissem Sinne also gilt es für den ganzen Umfang der kritischen Philosophie, was Schiller von einer besonderen Lehre der kantischen gesagt hat: sie schiebt Einem, was sie nicht beweisen kann, „in's Gewissen hinein". Die theoretische Philosophie kann ihre Axiome nicht beweisen; weder die sog. Denkgesetze der formalen Logik noch die Grundsätze aller Weltbetrachtung, die sich aus den Kategorien entwickeln, sind irgendwie durch Erfahrung zu begründen; aber die Logik kann zu einem Jeden sprechen: Du willst Wahrheit; besinne Dich, du mußt die Geltung dieser Normen anerkennen, wenn dieser Wunsch je erfüllt werden soll. Die practische Philosophie kann ihre sittlichen Maximen weder durch eine allseitige Induction gewinnen noch aus irgend welchen theoretischen Erkenntnissen der Metaphysik, der Psychologie oder der empirischen Gesellschaftslehre ableiten; aber die Ethik kann sich an Jeden mit dieser Argumentation wenden: Du bist überzeugt, daß es ein absolutes Maß giebt, nach welchem entschieden werden soll, was gut und was böse ist; wohlan, wenn Du Dich recht besinnst, wirst Du finden, daß das nur möglich ist, wenn die Geltung gewisser Normen als unerläßlich anerkannt wird. Die ästhetische Philosophie kann die Regeln der Schönheit weder durch theoretisches Welterkennen, noch durch Herumfragen bei allen oder auch nur vielen fühlenden Individuen beweisen; aber sie kann uns zu der Besinnung zwingen, daß, wenn Schönheit etwas anderes sein soll als individuelle Wohlgefälligkeit, wir eine allgemeingiltige Norm für dieselbe anerkennen müssen. Die Geltung der Axiome ist durch einen Zweck bedingt, der als Ideal für unser Denken, Wollen und Fühlen vorausgesetzt werden muß.

Wer daran Anstoß nehmen wollte, daß eine solche Grundvoraussetzung der kritischen Methode unerläßlich ist, der wäre zunächst daran zu erinnern, daß die genetische Methode noch

viel mehr und viel speciellere Voraussetzungen machen muß, ohne damit zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen. In erster Linie gehören dazu alle diejenigen Axiome, ohne welche es überhaupt keine erklärende Theorie giebt, alle diejenigen, wodurch die Constatirung von Thatsachen und die Deutung ihres Zusammenhangs allein begründet werden kann. Der ganze Inhalt eines Systems der Erkenntnißtheorie muß vorausgesetzt werden, um irgend eine „Theorie" zu begründen: und das gilt auch von dem thatsächlichen Nachweis und der genetischen Betrachtung der Axiome. Es sind also nicht etwa nur die Gesetze der sog. formalen Logik, deren Geltung dabei von vornherein zugestanden werden muß, sondern eben dieselben Grundsätze der Erkenntnißtheorie (wie z. B. der Causalitätssatz), um deren Untersuchung es sich handelt. Für die Axiome der formalen Logik freilich, für die Regeln des Schließens, ist es selbstverständlich, daß ihre Geltung für jede Art von Untersuchung, also auch für die auf sie selbst bezügliche von vornherein zugestanden sein muß. Wenn man überhaupt nachzudenken anfängt, sei es auch über das Denken selbst, so muß man die Regeln des richtigen Denkens schon eben dabei anwenden, wo man sie etwa als giltig nachweisen will; wenn man überhaupt sich mit einander verständigt, so muß man die dafür geltenden Normen anwenden, auch wenn man erst im Begriffe ist, zu untersuchen, wie man es macht, sich mit einander zu verständigen. Logische Untersuchungen anstellen, ohne schon logisch correct zu denken, — das wäre in Wahrheit das „Schwimmen lernen, ehe man in's Wasser geht". Dies haben alle verständigen Logiker erkannt, und daraus darf also keiner logischen Behandlungsweise ein Vorwurf gemacht werden, weil es ausnahmslos für alle Standpuncte zutrifft. Aber die Voraussetzungen der genetischen Methode sind auch mit diesen formalen Bestimmungen lange nicht erschöpft: wie oben gezeigt wurde,

beruht jede Feststellung von Thatsachen und jede darauf fußende oder darauf bezügliche Theorie immer auf den allgemeinen „Vorurtheilen“, unter welche wir unsere Wahrnehmungen im Einzelnen oder im Ganzen subsumiren, und eben dies sind die Axiome der Erkenntnißtheorie, deren Geltung nachgewiesen werden soll. Besonders aber gilt das, wie es sich ganz von selbst versteht, und wie es nicht erst weiter begründet zu werden braucht, von den Versuchen, die unter dem Druck der empiristischen Tendenz der Gegenwart die Philosophie zu einer Art von Naturwissenschaft, zu einer „inductiven“ Disciplin machen wollen.

Zu jeder derartigen „Theorie“ gehört aber außerdem noch ein großes, umfangreiches Material entweder nur psychologischer oder psychologischer und historischer Erkenntnisse. Will man zeigen, daß die Axiome wirklich gelten, und begreiflich machen, wie sie in dem naturgesetzlichen Proceß des menschlichen Seelenlebens zur Geltung gekommen sind, so ist das nur auf dem Boden theils der Psychologie, theils der Culturgeschichte (im weitesten Sinne des Wortes) möglich. Für die genetische Methode ist deshalb Psychologie und Culturgeschichte der eigentliche Heerd philosophischer Untersuchung. Die Daten dieser empirischen Wissenschaften sind für sie das entscheidende Erkenntnißmaterial; die Philosophie ist für sie nichts anderes als eine auf die Axiome gerichtete psychologisch-culturgeschichtliche Betrachtung. Sie ist der „hoffnungslose Versuch“, durch eine empirische Theorie dasjenige zu begründen, was selbst die Voraussetzung jeder Theorie bildet.

Aber gesetzt auch, man wollte die ganze Masse und die Besonderheit aller dieser Voraussetzungen zugeben, so ist doch gar nicht abzusehen, was man durch eine solche empirisch-genetische Behandlung der Axiome erreichen will. Das Höchste, was auf diesem Wege zu gewinnen wäre, würde doch immer

nur darin bestehen, zu constatiren und aus den Gesetzen des psychischen Lebens begreiflich zu machen, daß die Axiome thatsächlich gelten. Aber mit diesem Nachweis und dieser Erklärung dürfte es etwa ebenso ungünstig stehen, wie mit der thatsächlichen Geltung selbst. Wenn „gelten" im Sinne des Thatsächlichen so viel bedeuten soll, als anerkannt werden oder als das factisch bestimmende Princip sein, so „gelten" die Axiome thatsächlich zwar für Einzelne und gelegentlich, aber weder für alle noch jederzeit. Und zwar trifft das die Gattung ebenso wie das Individuum. Denn gegen die thatsächliche Geltung der Axiome lassen sich mit vollem Rechte alle die Einwürfe erheben, welche Locke gegen die sog. angeborenen Ideen gerichtet hat: und man braucht nicht erst zu den Botokuden und anderen interessanten Völkerschaften zu gehen, um zu erfahren, daß etwas thatsächlich allgemein Geltendes im weiten Umkreise der menschlichen Seelenthätigkeit nicht angetroffen werden kann; — es sei denn jener sog. Glückseligkeitstrieb, der als rein formaler Begriff des Strebens nach Befriedigung der jeweiligen Wünsche, sie mögen sein, welche sie wollen, so hoch und so niedrig wie nur immer, sich überall und jederzeit realisirt findet. Er ist folgerichtig auch das Einzige, was die empiristische Methode der Psychologisten als das Allgemeingeltende constatirt hat: womit sie denn freilich bei dem Pöbel, dem sie dadurch nichts Neues sagt, großen Erfolg zu haben pflegt. Aber von keinem allgemeinen Satze, weder von einem Denkgesetz der formalen Logik noch von einem erkenntnißtheoretischen Axiome, weder von einer sittlichen Maxime noch von einer ästhetischen Regel läßt sich eine thatsächliche allgemeine Anerkennung feststellen. Kinder und Idioten lassen sich überall als negative Instanzen aufführen, und auch wenn man darauf verzichtet, so bieten die ausgewachsenen Exemplare der Species homo sapiens so viele Varietäten, daß Nichts als allgemein anerkannt zwischen ihnen allen gelten

darf. Weder durch inductive Vergleichung aller Individuen und Völker noch durch deductive Ableitung aus einem Begriff vom „Wesen" des Menschen läßt sich das Allgemeingiltige finden.

Wollte sich daher Jemand in dieser Hinsicht wirklich und allen Ernstes auf den Standpunct der „reinen Erfahrung" stellen, so müßte er es für eine Sache der bloßen Willkür erklären, daß überhaupt von Allgemeingiltigem geredet wird. Der naturnothwendige Proceß des Seelenlebens treibt bei den Individuen und ebenso bei den einzelnen Völkern gewisse allgemeine Auffassungsweisen hervor. Dieselben sind die constanten Apperceptionsmassen, welche, nachdem sie sich den Gesetzen der Association und Reproduction gemäß gebildet haben, den ferneren Verlauf der psychischen Bewegung bestimmen und sich mit einem Gefühl subjectiver Gewißheit verknüpfen — belief hieß es bei Hume, Glaube übersetzte es unglücklich genug Jacobi, Ueberzeugungsgefühl taufte es Schleiermacher —, welches sich anspruchsvoll in einem Jeden so darstellt, als müßten alle andern ebenso denken, wollen, fühlen. Vor der psychologischen Betrachtung aber sind alle diese Apperceptionsformen gleich nothwendig, und es ist von denselben aus absolut nicht abzusehen, wie jemals entschieden werden sollte, daß die eine mehr Recht hat als die andere. Die genetische Erklärung ebenso wie die thätsächliche Constatirung trifft alle gleichmäßig. Für sie giebt es daher kein absolutes Maß, ihr müssen alle diese Ueberzeugungen als gleichberechtigt, weil als gleich naturnothwendig gelten. Für sie haben alle diese allgemeinen Sätze und die darauf sich gründenden Beurtheilungen nur relativen Werth theils für den Standpunct des Individuums, theils für das psychische Gesammtleben einer historisch bedingten Gesellschaft.

So ist der Relativismus die nothwendige Consequenz der rein empiristischen Auffassung der philosophischen Cardinalfrage. Wie alle Formen der Weltbetrachtung in dem klaren Ablauf

des hellenischen Geisteslebens mit typischer Einfachheit und Großartigkeit sich in scharf zugeschliffener Gestalt entwickeln, so tritt auch diese Consequenz in den Sophisten überaus einleuchtend hervor, und alle späteren Darstellungsformen des Relativismus, wie etwa die Lehre der Encyclopädisten oder der moderne Positivismus, sind nur Neuverbrämungen und zeitgemäß zurechtgemachte Abklatsche jenes protagoreischen: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.

Indessen ist es mit diesem Relativismus nicht so schlimm, wie es furchtsamen Gemüthern erscheinen könnte. Wo derselbe als wissenschaftliche Theorie auftritt, da ist er eine ungeheure Selbsttäuschung. Denn eben damit, daß er eine Theorie sein will, erkennt er stillschweigend alle diejenigen Voraussetzungen an, unter denen überhaupt eine Theorie möglich ist und begründet werden kann. Wenn er seinen Satz beweisen will, so nimmt er an, daß es möglich ist, Thatsachen in allgemeingiltiger Weise festzustellen, und daß es ebenso möglich ist, aus ihnen Etwas zu erschließen, was Alle anerkennen sollen. Er zeugt selbst für das, was er bekämpft, für die Geltung erkenntnißtheoretischer Grundsätze und logischer Normen. Thut er das nicht, so bleibt ihm nur, wie einigen Schwätzern der griechischen Sophistik, übrig, zu erklären, daß man eigentlich gar nichts behaupten dürfe, was denn freilich seiner Weisheit weisestes Ende ist. Auf dem theoretischen Gebiete wenigstens erkennt jede, auch die nihilistische und relativistische Theorie die Geltung der Axiome, das Vorhandensein einer Alle bindenden Norm an. Je mehr der Relativist seine Beweise häuft, um so lächerlicher wird er: denn um so mehr widerlegt er, was er beweisen will. In Wahrheit giebt es deshalb auch keine ernstliche wissenschaftliche Theorie des Relativismus: sondern diese Meinung, daß für Jeden nur gelte, was ihm gerade scheint, ist wirklich vorhanden nur als eine wenig beneidenswerthe Art der Lebens-

auffassung. Der Relativismus ist die „Philosophie" des Blasirten, der an Nichts mehr glaubt, oder des weltstädtischen Gamins, der achselzuckend über Alles sein freches Witzchen macht und es eben nur recht findet, heute so und morgen so zu reden.

Auf irgend eine Weise suchen deshalb auch die Vertreter der genetischen Methode immer den Begriff des Normalen und Allgemeingiltigen zu retten, und zwei Wege bieten sich ihnen dafür dar, die sich wol gelegentlich berühren. Muß auf thatsächliche Allgemeingiltigkeit verzichtet werden, so scheint sich das Normale theils durch quantitative Verhältnisse, theils durch den historischen Proceß bestimmen zu lassen. Giebt es Nichts, worin alle Menschen zu allen Zeiten übereinstimmten, so ist doch auf der einen Seite jedesmal eine Meinung der großen Masse vorhanden, auf der anderen Seite ein entschiedener Fortschritt, mit dem allmälig in der Geschichte der Menschheit Axiome und Normen zur „thatsächlichen Geltung" wenigstens bei der Mehrzahl oder bei den „Besseren" gekommen sind. Die thatsächliche Geltung ist entweder bei der Majorität zu suchen oder durch den Fortschritt der Geschichte zu constatiren.

Der Appell an die Masse hat den Vorzug, besonders zeitgemäß zu sein: der Aberglaube an die Majorität gehört zu den Specialitäten des neunzehnten Jahrhunderts. Durch unsere naturgesetzliche Betrachtungsweise sind wir dahin gekommen, daß wir den Wahnsinn, der sich ja ebenso nothwendig entwickelt, wie das „normale" Denken, nur noch als eine von der üblichen abweichende Bewegung der Vorstellungen definiren, daß wir im Verbrecher nur den Unglücklichen sehen, der nun einmal, ebenso naturnothwendig wie wir alle, anders will und handelt, als es von der großen Mehrzahl gebilligt wird. Was man früher das Abnorme nannte, ist bald für uns nur noch das Ungewöhnliche. Auf dem breiten Boden der Naturnothwendigkeit aber ist das Ungewöhnliche ebenso berechtigt, wie

das Gewöhnliche: da giebt es überhaupt kein Recht, sondern nur die Macht, die Existenz, und was die Majorität an dem Einzelnen thut, der von ihren Gewohnheiten abweicht, das beruht nur auf dem brutalen „Recht" des Stärkeren. Wenn man keinen anderen Gesichtspunct, als den der thatsächlichen Constatirung und der genetischen Erklärung hat, so ist es in alle Wege unmöglich, den Werth der einzelnen Erscheinungen gegen einander abzuschätzen: das, was die Majorität anerkennt, — sei sie auch noch so groß, — ist darum nicht das Rechte. Die Wissenschaft muß protestiren, wenn auch in sie das Verfahren heutiger Politik eingeführt werden soll. Die Quantität thatsächlicher Billigung ist niemals ein Beweis der Normalität. Die Mehrheit kann ebenso gut fehl gehen wie der Einzelne, und es fragt sich sehr, wofür die größere Wahrscheinlichkeit ist. Und wer jene Meinung, die Norm sei in der Ueberzeugung der Mehrzahl zu suchen, ernstlich vertreten wollte, den braucht man nur zu fragen, ob denn die Majorität niemals geirrt und gefehlt habe. Die Unterwerfung unter das Urtheil der Masse — das wäre ein trauriger Ausgang der Bemühungen der Philosophie.

Eine ähnliche Beugung vor der brutalen Thatsache liegt vor, wenn man, lediglich vom Standpunct der genetischen Erklärung aus, in der Bewegung der menschlichen Geschichte das Kriterium für die „Geltung" der Axiome sucht und wenn man meint, das Normale in demjenigen finden zu sollen, was durch den geschichtlichen Fortschritt zu immer tieferer, festerer, umfassenderer Anerkennung gekommen ist. Neben allen anderen macht man dabei die Voraussetzung, daß im Verlauf des historischen Processes von selbst, durch dessen naturnothwendige Entfaltung, die Vernunft zum Durchbruch komme, und man constituirt, so scheint es, die Auffassung des Normalen durch Reflexion auf den historischen Fortschritt. Zugegeben zunächst,

was doch immerhin nicht so ganz zweifellos sein dürfte, daß jene Voraussetzung zuträfe, so bliebe doch immerhin noch festzustellen, was in der geschichtlichen Bewegung Fortschritt, d. h. Verbesserung, Annäherung an das Normale und Vernünftige genannt werden soll. Das wird doch hoffentlich Jeder zugeben, daß durchaus nicht immer das Spätere eo ipso als solches das Bessere ist. Veränderung ist nicht Fortschritt. Das klingt sehr trivial und selbstverständlich. Aber es heißt vielleicht, den Finger in eine offene Wunde unserer Zeit legen, wenn man diese Trivialität ausspricht. Denn je mehr die rein genetische Betrachtung maßgebend wird, um so leichter entsteht die Täuschung, als sei auch in der Culturentwickelung des Menschen immer das Neue zugleich das Bessere, das Anerkennungswerthere. Für den Standpunct der erklärenden Theorie giebt es nur Früheres und Späteres, giebt es eben nur Veränderung: ob die Veränderung ein Fortschritt ist, das läßt sich mit der genetischen Untersuchung allein nicht entscheiden; dazu gehört allemal ein Maßstab, die Vorstellung eines Zwecks, wonach der Werth der Veränderungen bestimmt wird. Wer daher überhaupt von einem „Fortschritt" in der Geschichte spricht, der nimmt, indem er den genetisch zu erklärenden Proceß beurtheilt, mit klarem oder unklarem Bewußtsein irgend ein Ideal, einen Zweck, eine Norm als Maßstab an, um mit Rücksicht darauf die einen Veränderungen als Fortschritt, die anderen als Stillstand und Rückgang zu bezeichnen. Die rein naturalistische Betrachtung kennt nur nothwendige Veränderungen und weiß vom Werthe derselben Nichts. Wenn man von der historischen Untersuchung auch den Nachweis des Fortschritts erwartet, so muß dieselbe eine Voraussetzung über den Zweck besitzen, nach welchem der Fortschritt gemessen werden soll; beurtheilende Geschichte ist nur durch ein zweckbestimmtes Bewußtsein möglich. Wer daher die Geltung der Axiome aus dem Fortschritt der

Geschichte ableiten will, der muß schon ein Princip haben, wonach er in dieser Hinsicht bestimmt, was Fortschritt genannt werden soll: er muß also entweder das Bewußtsein der Axiome als Maßstab für die Beurtheilung der historischen Erscheinungen schon voraussetzen, oder er muß für jeden Moment der Geschichte dasjenige, was nun gerade zu leidlich allgemeiner Anerkennung und Anwendung gekommen ist, als „giltiges“ Axiom anerkennen. Im letzteren Falle würde ein historischer Relativismus daraus resultiren, der noch niemals ernsthaft behauptet worden ist; im ersteren Falle macht somit gerade die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung im Geheimen die Voraussetzung einer absoluten Geltung, nach der sie den historischen Proceß beurtheilt. Wenn man erst einmal die Geltung der Axiome festgestellt oder angenommen hat, dann kann man sehr gut auch zeigen, wie dieselben in der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit zur factischen Anerkennung gekommen sind und wie eben darin der Fortschritt dieser Geschichte besteht. Um die Vernunft in der Geschichte nachzuweisen, muß man nicht nur die Geschichte, sondern auch die Vernunft kennen.

Eine „Kritik der historischen Vernunft“ ist also ein sehr löbliches Unternehmen: sie muß nur eben eine Kritik sein, und als solche bedarf sie eines Maßstabes. Wenn man „ganz vorurtheilslos“ den historischen Verlauf betrachtet, so findet man, daß bald dies, bald jenes geglaubt und anerkannt worden ist; man kann die sprachlichen Vorgänge und geschichtlichen Denkbewegungen constatiren, welche zu diesen Ueberzeugungen Veranlassung gegeben haben; man kann auch nun constatiren, welche Axiome zur Zeit in den bevorzugten Kreisen der Menschheit, die sich selbst als Culturvölker bezeichnen, anerkannt werden: aber damit kommt man nicht über die simple Thatsache hinaus, und der Umstand, daß der causal bedingte Proceß des menschlichen Gattungslebens zum Bewußtsein gewisser Sätze

geführt hat, beweist nicht das Geringste für die absolute Geltung, für die Berechtigung derselben: es wäre ja ebenso gut möglich, daß, etwa vermöge ursprünglich unglücklicher Richtung der Vorstellungsassociation und steter Häufung derselben unter dem Einflusse alltäglicher Bedürfnisse, diese gesammte Entwickelung zu lauter Täuschungen und Thorheiten geführt hätte, die wir nur eben deshalb jetzt für Wahrheit hielten, weil wir darin unentfliehbar eingeschlossen sind. Wenn deshalb die genetische Methode in der sog. völkerpsychologischen Behandlung, welche ihre bedeutendste und edelste Erscheinung ist, an der Hand der Sprachwissenschaft und der Culturgeschichte die allmälige Genesis des axiomatischen Bewußtseins der indogermanischen Rasse darstellt, so löst sie damit eine hohe geschichtliche Aufgabe, aber nicht das Problem der Philosophie: denn die „Geltung" der Axiome kann unmöglich damit erschöpft sein, daß sie durch die historische Nothwendigkeit bei gewissen Gruppen der Menschheit zur Anerkennung gelangt sind; und der Fortschritt, der auf diese Weise in der Geschichte nachgewiesen werden soll, darf doch nur deshalb als solcher bezeichnet werden, weil auch der Vertreter dieser Methode von vornherein die Geltung der Axiome voraussetzt und alles dasjenige als Fortschritt ansieht, was zum Bewußtsein und zur Anerkennung derselben geführt hat [1].

1) Es sei nebenbei bemerkt, daß diese Kritik sich für alle historische Forschung verallgemeigern läßt: wer in irgend einem Sinne von geschichtlicher Vervollkommnung spricht, der muß irgend ein Ideal voraussetzen, für die politische Geschichte ein politisches, für die Culturgeschichte ein Culturideal u. s. w.: ohne dies hat die Beurtheilung des Fortschritts nie einen Sinn. Aber gewöhnlich allerdings wird dieser Maßstab der historischen Beurtheilung nicht erst ausgesprochen, sondern irgendwie vorausgesetzt und als selbstverständlich angenommen. Es ließen sich daraus mancherlei Consequenzen für den Begriff der historischen „Objectivität" ziehen; doch bleibe das dem Leser überlassen.

So zeigt es sich, daß die genetische Methode für die Axiome nie etwas Anderes als einen gewissen Umkreis von empirischer Geltung der Axiome aufweisen kann und dabei doch in eben diesem Aufweise einen Anspruch derselben auf normative Bedeutung involvirt. Die quantitativen und die zeitlichen Verhältnisse genügen nicht, um diesen Axiomen irgend ein höheres Recht zu vindiciren, als es jedem beliebigen anderen Producte des psychischen Mechanismus zukommt, und alle entwickelungsgeschichtlichen Untersuchungen setzen, geradeso wie jede empirische Forschung, das gesammte System des normalen Bewußtseins schon voraus. Dagegen bedarf die kritische Methode, abgesehen von der Unterwerfung unter die formalen Denkregeln, ohne welche, wie oben erwähnt, auch sie nicht denken kann, nur einer einzigen Gesammtvoraussetzung: derjenigen nämlich, daß es ein normales Bewußtsein giebt, dessen Grundsätze anerkannt werden müssen, sofern überhaupt irgend Etwas allgemeine Geltung haben soll. Die allgemeine Geltung, von der hier die Rede ist, darf also nicht im Sinne des thatsächlich Anerkanntwerdens, sondern nur des Anerkanntwerdensollens verstanden werden. Gleichgiltig, wie weit die factische Anerkennung reicht, baut sich die kritische Methode auf der Ueberzeugung auf: es giebt allgemeine Werthe, und damit dieselben erreicht werden, muß sich der empirische Proceß des Vorstellens, Wollens und Fühlens in denjenigen Normen bewegen, ohne welche die Erfüllung dieses Zwecks nicht denkbar ist; diese allgemeinen Werthe sind die Wahrheit im Denken, die Gutheit im Wollen und Handeln, die Schönheit im Fühlen, und alle diese drei Ideale repräsentiren jedes auf seinem Gebiete nur das Verlangen nach demjenigen, was der allgemeinen Anerkennung w ü r d i g ist. Diese Würdigkeit ist natürlich aus den factischen Processen des Anerkennens nicht herauszulesen; sie besitzt eine unmittelbare Evidenz, mit der sie sich, wenn sie an irgend einem beliebigen empirischen Inhalte

zum Bewußtsein gekommen ist, zur factischen Geltung im einzelnen Bewußtsein bringt.

Die Voraussetzung der kritischen Methode ist also der Glaube an die allgemeingiltigen Zwecke und an ihre Fähigkeit, im empirischen Bewußtsein erkannt zu werden. Wer diesen Glauben nicht hat oder ihn erst „bewiesen" haben möchte, wer sich künstlich — denn von Natur haben wir jene Ueberzeugung alle — davon überedet, daß es nichts Allgemeingiltiges gebe, — der bleibe daheim: mit ihm weiß die kritische Philosophie Nichts anzufangen. Der Logiker wendet sich nicht an den, der da leugnet, daß es einen Zwang des normalen Denkens giebt; die Ethik hat mit dem Nichts zu schaffen, der absolut kein Gebot des richtigen Wollens anerkennt, und die Aesthetik ist für denjenigen ein Unding, der die allgemeine Mittheilbarkeit, auf welcher das Wesen des ästhetischen Eindrucks beruht, in Abrede stellt. Eine philosophische Untersuchung ist nur zwischen denjenigen möglich, welche überzeugt sind, daß eine Norm des Allgemeingiltigen über ihren individuellen Thätigkeiten steht, und daß es möglich ist, diese zu finden.

Mit dieser Voraussetzung begeht nun die kritische Methode von vornherein einen Cirkel. Wer sie handhabt, muß voraussetzen, daß sowol er selbst, als auch derjenige, an welchen er sich mit seiner Untersuchung wendet, das normale Bewußtsein wenigstens in einem gewissen Umfange besitze. Nirgend anders kann die Aesthetik die Principien des guten Geschmacks finden, als bei denjenigen, bei denen sie ihn von vornherein vermuthet. Wo in aller Welt soll die Ethik die Principien der Moral suchen, wenn nicht im gemeinsamen Bewußtsein derjenigen, von denen vorausgesetzt wird, daß sie richtig urtheilen und handeln? So kann auch die Logik die Regeln des wahren Vorstellens nur bei solchen suchen, denen sie die Befolgung derselben von vornherein zutraut. Alle drei haben in dieser Weise ein Ideal des

normalen Menschen, das sie voraussetzen, um es zur Darstellung zu bringen. Auch hier gilt, was Lotze gesagt hat, daß, da dieser Cirkel einmal unvermeidlich ist, man ihn reinlich begehen soll.

Um dies zu thun, ist es zunächst erforderlich, den schwersten Vorwurf gegen die kritische Methode zurückzuweisen, der sich gerade an dieser Stelle erhebt. Denn alle Diejenigen, welche sich auf das normale Bewußtsein besinnen wollen und es zu diesem Zwecke bei sich selbst und anderen voraussetzen müssen, sind doch eben empirisch bestimmte Individuen, und die psychologische Nothwendigkeit wird es mit sich bringen, daß ihnen dasjenige, was durch den historischen Proceß als axiomatisches Bewußtsein in ihnen erzeugt worden ist, unmittelbar jene höchste Evidenz des Normalbewußtseins zu haben scheint, daß sie also das für sie selbst factisch Giltige mit dem idealen Allgemeingiltigen verwechseln. Die kritische Methode scheint den schlimmsten Fehler zu machen, indem sie den Standpunct des philosophirenden Individuums zur absoluten Norm erhebt, und wäre das der Fall, so wäre sie einfach gerichtet.

Diese ernste Gefahr besteht in der That, und sie hat sich oft genug, am meisten in der Ethik und der Aesthetik, in schweren Irrthümern gezeigt. Die Verabsolutirung historisch bestimmter, durch besondere sociale oder gar individuelle Verhältnisse hervorgerufener Auffassungsweisen ist ja gerade dasjenige, was man zumeist gegen die kritische und zu Gunsten der genetischen Methode in's Feld führt. Und diese Gefahr erscheint in der That unvermeidlich, so lange man die Sache so auffaßt, als solle man sich auf Dasjenige, was allgemein anerkannt werden müsse, nur so einfach zu besinnen, und als genüge das Gefühl der Evidenz, um den Einzelnen zu versichern, daß er es nicht nur mit einer individuellen oder einer bei Mehreren vorhandenen Meinung zu thun habe. Die Täuschbarkeit der sub-

jectiven Evidenz ist die Thatsache, an der dieses Verfahren auf das leichteste scheitern müßte.

Hier ist es nun aber, wo das Princip des teleologischen Zusammenhanges, das zuerst von Fichte in die kritische Philosophie eingeführt worden ist, wenn es richtig verstanden wird, die Schwierigkeiten aus dem Wege räumt. Wenn es sich dabei offenbar darum handelt, aus dem, was der Einzelne vermöge der historischen Bestimmtheit seines Vorstellungslebens für normal und axiomatisch halten muß, dasjenige auszuschließen, was nur empirischen Ursprungs ist, so ist das nach allem Vorigen wiederum durch vergleichende Induction oder genetische Betrachtung nicht möglich, und es bleibt daher nur übrig, das Normale an der Hand einer teleologischen Betrachtung a u f z u s u c h e n. Von ihrer einzigen Voraussetzung her, daß es Vorstellungen, Willensentscheidungen und Gefühle geben soll, welche allgemein gebilligt werden dürfen, hat die kritische Methode alle diejenigen Bewegungsformen des psychischen Lebens sich zum Bewußtsein zu bringen, welche als unerläßliche Bedingungen für die Realisirung jener Aufgabe nachgewiesen werden können, und sie hat bei diesem Nachweise auf keinerlei besondere, gegebene Einzelbestimmungen des wirklichen Seelenlebens als auf Beweisgründe zu recurriren. Das allein kann gemeint sein, wenn man verlangt, daß der Nachweis der a priori geltenden Axiome und Normen selbst nicht empirischen Characters sein dürfe.

Das System der Logik also ist der Inbegriff aller derjenigen teleologisch zu entwickelnden Grundsätze, ohne welche es kein allgemeingiltiges Denken würde geben können; die Normen der Ethik entwickeln sich als die Mittel zur Herbeiführung eines Wollens und Handelns, welches allgemeine Billigung verdient; die Regeln der Aesthetik sind die Bedingungen, unter denen allein ein allgemein mittheilbares Gefühl möglich ist. Alle Axiome, alle Normen sind — unabhängig von jedem be-

sonderen Inhalt und von jeder historischen Bestimmtheit — Mittel zum Zweck der Allgemeingiltigkeit. Es giebt keine Logik, wenn nicht, gleichgiltig welches im einzelnen Falle der Inhalt der Vorstellungen ist, gewisse Verbindungs- und Anordnungsweisen als Gesetze des Denkens gelten, — keine Ethik, wenn nicht, unabhängig von der empirischen Bestimmung unserer Motive, gewisse Normen über ihre Verhältnisse bestehen, — keine Aesthetik, wenn nicht, welches auch der Inhalt der einzelnen Anschauungen und der dadurch hervorgerufenen Gefühle sei, bestimmte Regeln über die Art ihres Zusammenwirkens obwalten.

Darin besteht die unvergängliche Größe und zugleich die historische Wirkung Fichte's, daß er diesen teleologischen Character der kritischen Methode klar erkannte und die Aufgabe der Philosophie dahin bestimmte, das System der (im teleologischen Sinne) nothwendigen Vernunfthandlungen aufzustellen. Deshalb entwickelte er alles das, was Kant Anschauungen, Begriffe, Grundsätze, Ideen, Maximen, Regeln u. s. w. genannt hatte, in Einer Reihe, um jede dieser normalen Functionen als eines der Glieder in dem System der Lösung einer Gesammtaufgabe des Bewußtseins zu begreifen: er deducirte das Normalbewußtsein als ein teleologisches System. Der Grund dafür, daß bis auf den heutigen Tag die Wenigsten diesen Gedanken verstanden haben, lag neben mancherlei Wunderlichkeiten seiner Darstellung hauptsächlich in der metaphysischen Tendenz, die er seiner Construction gab und deren die gewöhnliche Meinung auf den Kopf stellende Consequenz genügte, um ihn der Masse unsympathisch zu machen.

Aber der tiefere Fehler der „Wissenschaftslehre" besteht darin, daß sie ganz allein aus der Bestimmung des Zwecks (sie formulirte denselben als die Aufgabe des empirischen Ich, allgemeines Ich zu werden!) nun auch alle Mittel zur Realisirung desselben deduciren zu können meinte. Deshalb mußte

sie, um den Fortschritt von einer „Vernunfthandlung" zur andern teleologisch zu construiren, von Schritt zu Schritt Widersprüche statuiren, deren Lösung weiter treiben sollte[1]), und so schlug die kritische in die dialectische Methode um. Aber diese kann so wenig, wie irgend eine andere Form der Deduction, die Mannichfaltigkeit des Besonderen aus ihrem Princip herausholen. Auch die teleologische Construction bedarf nicht nur der Zweckbestimmung, sondern auch der Berücksichtigung des Materials, in welchem der Zweck realisirt werden soll.

Sie bedarf derselben freilich niemals, — und das ist im Gegensatze gegen den Character der Voraussetzungen der genetischen Methode ganz ausdrücklich zu betonen —, sie bedarf derselben niemals, um ihren teleologischen Nachweis der Axiome und Normen zu begründen, aber sie bedarf derselben desto mehr, um die Axiome und Normen zu finden und zum Bewußtsein zu bringen. Wie überhaupt sowol in dem individuellen Geiste als auch in demjenigen der Gattung die Normen nur durch Vermittlung der einzelnen erfahrungsmäßigen Thätigkeiten zum Bewußtsein kommen, für welche in ihnen die Begründung und Berechtigung gesucht werden muß, so kann auch die Philosophie ihre Aufgabe, die Normen zu suchen, nur an der Hand der Erfahrung lösen, indem sie den einzelnen Thätigkeiten gegenüber, welche sie vorfindet, sich darauf besinnt, welche Anforderungen dieselben erfüllen müssen, um als allgemeingiltig gebilligt werden zu dürfen. Nicht den einzelnen Inhalt, wohl aber den allgemeinen Character des Materials muß man kennen, um sich die Aufgaben zum Bewußtsein zu bringen, welche dadurch gelöst werden sollen[2]).

1) Das Nähere darüber s. in des Verf. „Geschichte der neueren Philosophie", Bd. II. (Leipzig 1880) pag. 201 ff.

2) Sehr gut hat dies für die logischen Fragen Lotze in der Einleitung zu seiner Logik (1874) entwickelt.

So kann die Logik schon nach dem allgemeinsten Blicke auf den Vorstellungsmechanismus constatiren, daß es kein gemeinsames Denken und in demselben kein allgemeingiltiges Resultat geben würde, wenn nicht eine formale Denknothwendigkeit bestände. Das Wesen derselben kann man etwa als das „Axiom der Consequenz" dahin aussprechen, daß, sobald einmal irgend welche Vorstellungen als wahr anerkannt worden sind, auch alle diejenigen Beziehungen und Verknüpfungen als wahr anerkannt werden müssen, welche sich nach den (weiterhin zu suchenden) logischen Normen daraus ergeben. Der Satz, daß, wer die Voraussetzung zugegeben hat, auch die logisch entwickelten Consequenzen derselben zugeben muß, ist eine so selbstverständliche Erweiterung der alten Regel: „mit dem Grunde ist auch die Folge gegeben", daß er als Princip des Beweisens wie jene gelten kann, zugleich aber den allgemeinen Character der Denknothwendigkeit ausdrückt. Ebenso wird man leicht aus dem Zweck der Allgemeingiltigkeit durch Reflexion auf die psychologisch bekannten Functionen der Billigung und Mißbilligung teleologisch das Verbot begründen können, daß, was bejaht wird, nicht verneint werden darf, und wird dasselbe als Satz des Widerspruchs zu formuliren haben. Endlich wird man für die zwischen Bejahung und Verneinung in der Mitte liegende Suspension des Urtheils sich auf das Princip besinnen können, daß man sich allen Urtheilen gegenüber, für welche zureichende Gründe weder des Bejahens noch des Verneinens vorliegen, problematisch zu verhalten hat, und dies läßt sich dann als Satz vom zureichenden Grunde formuliren.

Mögen sich nun auch diese Sätze noch so selbstverständlich durch die Subsumtion des Vorstellungsmechanismus unter den Zweck des allgemeingiltigen Denkens mit teleologischer Consequenz ergeben, so sind es doch eben verschiedene empirisch bekannte Verhältnisse des Vorstellungsverlaufs, welche den Anlaß geben

müssen, daß man sich auf diese Normen oder Axiome besinnt. Freilich liegt der Grund für die Geltung derselben nicht in jenen Anlässen; aber sie bilden gewissermaßen das Gerüst, dessen wir bedürfen, um an dem Bau des Normalbewußtseins zu arbeiten. Und je weiter nun etwa die Logik fortschreitet, indem sie die einzelnen Denknormen aufsucht, immer muß sie an die in der empirischen Psychologie, wenn auch nur in der rohesten Weise, beschriebenen Formen der Vorstellungsverknüpfung ihre Besinnung auf die correcte Gestaltung derselben anknüpfen. Nur in engeren Gruppen zeigt sich unter den logischen Normen ein theils selbst wieder logischer, theils teleologischer Zusammenhang, das erstere z. B. in dem Verhältniß einiger Schlüsse zu den Folgerungen, das letztere in dem Zusammenhange der Kategorien, wenn es sich etwa erweist, daß das Problem der Substantialität nur durch den Begriff der Causalität zu lösen ist, u. s. f.

Auf diese Weise kommt selbst in der am meisten durchgebildeten und zum System entwickelten philosophischen Disciplin, der Logik, der Thatbestand zum Vorschein, daß nur streckenweise das in sich zusammenhangende System der Normen auch in unserem Bewußtsein zusammenhängt, daß wir vielmehr im Allgemeinen darauf angewiesen sind, auf die empirischen Veranlassungen hin, welche in der thatsächlichen Bewegung des individuellen und des socialen Geisteslebens liegen, uns auf die einzelnen Normen zu besinnen und ihre teleologische Bedeutung hinsichtlich des allgemeinen Zwecks der Allgemeingiltigkeit uns zum Bewußtsein zu bringen.

Hieraus ergiebt sich nun genau, welche Stellung die kritische Philosophie zur empirischen Psychologie einzunehmen hat. Da es keine Möglichkeit giebt, bloß aus dem Zwecke der Allgemeingiltigkeit alle die besonderen Bedingungen für die Erfüllung desselben deductiv abzuleiten, — da wir, mit anderen Worten, das Normalbewußtsein nicht an sich, sondern nur in seiner Be-

ziehung zum empirischen Bewußtsein kennen, so bedarf die Philosophie des Leitfadens der empirischen Psychologie, um sich in geordneter Weise auf die einzelnen Axiome und Normen zu besinnen. Aber die allgemeinen Vorstellungen von den psychischen Functionen, welche dabei der empirischen Erkenntniß entnommen werden, sind weit davon entfernt, die Normen und die allgemeinen Sätze, welche an ihnen auf teleologischem Wege gewonnen werden, ihrerseits zu begründen. Die Begründung der Axiome und Normen liegt lediglich in ihnen selbst, in der teleologischen Bedeutung, welche sie als Mittel für den Zweck der Allgemeingiltigkeit besitzen. Wo sie als solche nachgewiesen werden können, da ist aber auch nicht mehr die individuelle oder bloß historisch vermittelte Evidenz, sondern da ist die immanente Nothwendigkeit des teleologischen Zusammenhanges vorhanden.

So entnimmt die philosophische Betrachtung der empirischen Psychologie zunächst die Dreitheilung der psychischen Functionen, welche sich in der Dreizahl der philosophischen Disciplinen wiederholt, und dabei ist es ganz klar, daß diese Eintheilung für sie nirgends einen Erkenntnißgrund, sondern eben nur einen Leitfaden darstellt, dessen sie in Ermangelung des deductiven Verfahrens zur Aufsuchung der Normen bedarf. Dieselbe Rolle spielen dann innerhalb der einzelnen Theile der Philosophie die besonderen Distinctionen, mit denen die empirische Psychologie ihre Gegenstände eintheilt. Würden alle diese psychologischen Eintheilungen umgeworfen, so fiele damit vielleicht auch die Eintheilung der Philosophie, aber nicht die Gewißheit der Normen und der Axiome, welche auf diesen empirisch psychologischen Begriffen nicht beruhte, sondern nur mit ihrer Hilfe zum Bewußtsein gekommen ist.

Gerade aber der Umstand, daß in dieser Weise die Philosophie an den Leitfaden der empirischen Disciplin gebunden

erscheint, ist der Grund für die Unvollkommenheit, mit der sie ihre Aufgabe, das System der Axiome und Normen zu finden, nur zu lösen im Stande ist. Gruppenweise für sich durch die teleologische Besinnung an der Hand der Erfahrung gewonnen, stehen die einzelnen Sätze da: und so wenig sie mit einander in Widerstreit sind, so weit bleiben wir davon entfernt, den letzten Zusammenhang derselben zu verstehen. Wir finden die einzelnen Denkgesetze, die formalen Regeln wie die Axiome der Weltauffassung, — wir stellen die Normen der Moral, das Pflichtbewußtsein und die Socialität, auf: aber wir wissen nicht, wie sie zusammenhangen, wie sie sich gegenseitig bedingen. Die Aufgabe, welche die Identitätsphilosophie dem Kantianismus gegenüber stellte, alle die in der Peripherie gefundenen Resultate aus Einem Princip abzuleiten, sie ist nicht nur noch nicht gelöst — sie ist unlösbar. Von der Dialectik muß die Philosophie zurückgehen zur kritischen Methode.

Vom Princip der Moral.

In gewisser Hinsicht ist die Ethik, wie es auch durch die historische Wirkung der kantischen Lehre bewiesen wird, derjenige Theil der Philosophie, für welchen die kritische Methode am meisten auf Anerkennung rechnen zu dürfen scheint. Denn auf diesem Gebiete sind die Grundbegriffe der kritischen Methode, diejenigen des Sollens und der Norm, dem gewöhnlichen Bewußtsein durchaus geläufig, und auf diesem ist auch das Verhältniß des teleologischen Zusammenhangs recht eigentlich zu Hause. Trotzdem erweist sich gerade dies verlockende Feld voller geheimer Schlingen. Denn es nimmt zwar Jedermann für seine moralische Beurtheilung Allgemeingiltigkeit durchaus in Anspruch; wenn man aber näher zusieht, so findet man den Inhalt desjenigen, was als Maßstab dafür gilt, schon von Individuum zu Individuum, noch mehr aber von Volk zu Volk und von Zeitalter zu Zeitalter so verschieden, daß man gerade der Energie gegenüber, mit der an diesen Ueberzeugungen Jeder festhält, daran verzweifelt, ein allgemeingiltiges Princip sittlicher Beurtheilung aufzufinden. Verzichtet man auch auf factische allgemeine Anerkennung bei allen Spitzbuben und Schurken, so gehen doch auch die Ansichten der „moralischen" Menschen, wenn wir alle vergleichen, so weit auseinander, daß die Aufstellung eines Sittengesetzes, das für alle gälte, nicht möglich erscheint.

Bei Jedem ist die Beurtheilung, welche er an fremden oder eigenen Handlungen und Willensentscheidungen ausübt, ein Product naturnothwendiger Entwickelung. Wir wachsen, ohne es zu wissen, in eine bestimmte Lebensauffassung hinein. Den weitesten Umkreis dieser ethischen Atmosphäre bildet für uns Europäer eine aus dem Kampf und der Arbeit der Völker gewonnene allgemeine Cultur; in immer größerer Verengerung reihen sich daran Volkssitte und Standesgeist, Familiensinn und persönliche Lebensgestaltung. Durch die Kreuzung aller dieser Elemente entsteht eine solche Vielheit von Auffassungsweisen, daß es völlig glaubhaft ist, wenn diejenigen, die auch in diesen Dingen die Wunderkraft der Induction probiren, uns schließlich versichern, daß zu etwas überall Geltendem, zu einem „Sittengesetz", das überall als solches und als Princip der Beurtheilung anerkannt würde, durchaus nicht zu gelangen sei.

Indessen ist das Unglück vielleicht nicht so groß, wenn die Umfrage zu keinem Erfolge führt und man desto mehr Einkehr bei sich selbst hält. Denn wenn es ein Princip der Moral, eine allgemeingiltige Norm der sittlichen Beurtheilung überhaupt giebt, so muß es schon durch die Besinnung des Individuums gefunden und in derselben durch die unmittelbare Evidenz erkannt werden können, mit der es sich als condicio sine qua non für die Möglichkeit einer allgemeingiltigen Beurtheilung zum Bewußtsein bringt.

Fragen wir uns deshalb, was etwa in den Maximen unserer Beurtheilung unerläßlich ist, wenn überhaupt ethisch geurtheilt werden soll, so finden wir, ohne uns erst bei der Ethnographie Raths erholen zu müssen, daß nicht nur je nach dem Standpuncte unserer eigenen Entwickelung, sondern schon zu derselben Zeit je nach den verschiedenen Gegenständen und Verhältnissen sehr verschiedene Maximen dabei in Betracht kommen, auf deren Erfüllung wir Werth legen. Die einzelnen

Inhaltsbestimmungen dieser Maximen beziehen sich auf empirische Willensverhältnisse und zeigen vermöge ihrer Abhängigkeit von den besonderen Objecten und Zuständen des wirklichen Lebens eine solche Mannichfaltigkeit, daß es keinen allgemeinen Inhalt giebt, der sich in allen gleichmäßig fände und durch inductive Analyse daraus gefunden werden könnte. Dieselbe Unmöglichkeit, auf welche man bei der Vergleichung der Individuen, Völker und Zeiten stößt, waltet also schon innerhalb des einzelnen Bewußtseins ob.

Daraus folgt nun von vornherein — und es ist von höchster methodischer Wichtigkeit, darauf genau aufmerksam zu sein —, daß, wenn es überhaupt ein oberstes Princip der Moral giebt, dasselbe zu den einzelnen ethischen Maximen nicht im Verhältniß des Gattungsbegriffs zu seinen Arten stehen kann. Eben deshalb läßt sich die Ethik weder nach deductiver noch nach inductiver Methode behandeln: man kann weder, von einem allgemeinen Begriffe ausgehend, durch bloß logische Operationen die besonderen gewinnen, noch umgekehrt von den besonderen zu dem allgemeinen aufsteigen. Zwischen dem Princip und den einzelnen Sätzen besteht kein analytisches Verhältniß.

Schon am Individuum also läßt sich verstehen, weshalb bei umfassender empirischer Betrachtung keine einzelne Inhaltsbestimmung der sittlichen Maximen als unerläßliche Bedingung für die allgemeingiltige Beurtheilung erscheint. Ebenso aber wird es schon durch die individuelle Besinnung klar, daß die Möglichkeit der Beurtheilung sofort aufgehoben wäre, wenn nicht in jedem Falle irgend etwas verlangt und erwartet würde. So unübersehbar und unvergleichbar verschieden dasjenige sein mag, was verlangt wird, so unerläßlich für das Wesen der ethischen Beurtheilung ist es, daß unter allen Umständen von der Willensthätigkeit des Menschen irgend Etwas verlangt wird. Wo man nichts verlangt und nichts erwartet, da ist

auch von Beurtheilung keine Rede; für die Beurtheilung ist ein Verlangen, ein Gebot, das erfüllt werden soll, unerläßlich.

In der ethischen Terminologie nennen wir dies Gebot, dessen Erfüllung oder Nichterfüllung die Beurtheilung bestimmt, eine Pflicht, und so läßt sich behaupten, daß von ethischer Beurtheilung überhaupt nie die Möglichkeit gegeben wäre, wenn wir nicht ein Bewußtsein von Pflichten besäßen, die durchaus erfüllt werden sollen. Das Pflichtbewußtsein ist insofern das Princip der Moral, als es die oberste Bedingung ist, unter der sittliches Leben möglich ist. Was Pflicht ist, das mag je nach den Umständen, Völkern und Zeitläufen verschieden sein; aber, daß überhaupt eine Pflicht anerkannt werde, ist die selbstverständliche, einem Jeden einleuchtende Grundbedingung des ethischen Lebens. Wer da leugnen wollte, daß es überhaupt ein Soll für den Menschen giebt, wer gar keine Pflicht anerkennte, der müßte seinerseits auf alle Beurtheilung verzichten, und in ihm würden wir andererseits den absolut Unsittlichen erkennen.

Das Pflichtbewußtsein ist also das allgemeingiltige Princip der Moral. Die einzelnen Pflichten mögen noch so empirisch bestimmt sein, das Pflichtbewußtsein selbst ist a priori, d. h. es ist durch keine empirische Bestimmung zu begründen und begründet vielmehr selbst erst die Möglichkeit der besonderen Pflichten, welche ihren erfahrungsmäßigen Inhalt durch die jeweiligen Verhältnisse erhalten. Gegen diese Apriorität des Pflichtbewußtseins enthält deshalb der Nachweis des empirischen Ursprungs der einzelnen Inhaltsbestimmungen desselben nicht den geringsten Einwurf, und dieselbe wird auch nicht durch die psychologische Theorie in Frage gestellt, welche die Veranlassungen entwickelt, die in der empirischen Bewegung des individuellen und des Gattungs-Bewußtseins zur Erfassung der ethischen Pflicht geführt haben und immer wieder führen. Man

thut sich heutzutage viel darauf zu gute, wenn man an der Hand der Psychologie, Ethnographie und Culturgeschichte zeigen kann, daß das Gefühl der Verpflichtung zuerst in der Unterordnung des einzelnen Willens unter das Gebot eines fremden Willens, sei es eines Individuums oder einer Gesellschaft, entspringt, daß es durch Gefühle der Furcht und der Hoffnung sich eindringlich macht, daß die Pflichterfüllung zuerst Mittel zum Zweck der Erreichung von Lust und besonders der Vermeidung von Unlust ist und erst im Laufe der Zeit durch lange Gewöhnung zum selbständigen Werthe wird. Diese ganze Geschichte der Ueberleitung der „heteronomen" in die „autonome" Willensbestimmtheit ist freilich durchaus nichts Neues: sie ist das offene Geheimniß aller Erziehung. Aber als Theorie leidet sie an der so weit verbreiteten und nie oft genug zu bekämpfenden Verwechselung von Veranlassungen und Gründen. Keine Norm kommt anders als durch empirische Vermittelungen zum Bewußtsein: ihre Apriorität hat mit psychologischer Priorität Nichts zu thun, ihre Unbegründbarkeit ist nicht empirische Ursprünglichkeit. Aber die Geschichte ihres Entstehens ist immer nur diejenige ihrer Veranlassungen. Auch vom Satz des Widerspruchs z. B. läßt sich zeigen, wie er durch den Vorstellungsmechanismus zu Stande gekommen ist, zu Stande kommen muß: aber es wäre doch wahrlich schlimm mit unserem Denken bestellt, wenn er dadurch begründet wäre! Wer sich gegen die Anerkennung dieses Verhältnisses wehrt, der möge doch bedenken, daß man in der mathematischen Erkenntniß ein ganz ähnliches Verhältniß fortwährend anwendet. In der Philosophie, wo es sich um die werthvollsten Ueberzeugungen handelt, fürchtet man offenbar, stets zu Gunsten der eigenen Wünsche übervortheilt zu werden, und schreckt deshalb vor derselben Anerkennung zurück, die man bei geometrischen und arithmetischen Sätzen alle Tage vollzieht. Wenn das Kind durch Auszählen erfährt, daß

$7 \times 7 = 49$, so ist es felsenfest überzeugt, daß das immer so und niemals anders sein wird, mag man nun statt der Stäbchen Kugeln oder statt der Aepfel Nüsse oder sonst Etwas nehmen: und wem wollte es einfallen, zu meinen, daß der Grund für jene mathematische „Wahrheit“ in dem empirischen Auszählen, in der Art zu suchen sei, wie ihre Einsicht psychologisch veranlaßt worden ist! Ganz so aber ist es mit unserer Ueberzeugung von allen Axiomen und Normen beschaffen: ihre Berechtigung reicht weit über die psychologischen Processe hinaus, durch welche uns dieselbe zum Bewußtsein kommt. Unsere Ueberzeugung davon, daß wir eine Aufgabe, eine Pflicht haben, ist tiefer begründet, als in den individuell- oder socialpsychologischen Uebertragungen, durch welche wir dazu erzogen werden: sie ruht in sich selbst, denn sie ist identisch mit unserem Gewissen.

Dies Pflichtbewußtsein ist jedoch, wie sich von selbst versteht, ein lediglich *formales* Princip. Es besagt nur, daß überhaupt nach einer Norm gewollt und gehandelt werden soll, aber es besagt über den Inhalt dieser Norm Nichts. Der oberste Grundsatz der Sittlichkeit, das höchste Gebot lautet: thue deine Pflicht! Aber er sagt nicht, was die Pflicht sei; er verlangt nur, daß, *welches auch im einzelnen Falle die Pflicht sei*, diese gethan werde. Er gilt also überall, wo überhaupt von Sittlichkeit die Rede sein soll, und er läßt doch für die ganze Fülle der Besonderheiten, die in Folge des historischen Processes als sittliche Nothwendigkeit hie und da erscheinen können, völlig offenen Raum.

Man sieht leicht, daß wir uns mit diesem rein formalen Princip dicht bei dem „kategorischen Imperativ“ von Kant befinden. Auch dieser ist mit Verzicht auf jede inhaltliche Bestimmung rein formalen Characters; auch er verlangt, recht verstanden, nur, daß Jeder das thue, was er für seine Pflicht erkannt hat, ohne darüber, was dies sei, etwas auszusagen.

Aber Kant hat in der Absicht, den Begriff der Allgemeinheit in die Formulirung dieses obersten Grundsatzes aufzunehmen, diesem Princip die Wendung gegeben, man solle stets nach derjenigen Maxime handeln, von der man wünschen könne, daß sie zum allgemeinen Naturgesetz des Wollens werde, und er hat sich, wie am besten seine eigene Darstellung [1]) zeigt, mit diesem „Wünschen-können" in unauflösliche Schwierigkeiten verstrickt. Man entgeht denselben, wenn man einfach constatirt, daß ethisches Leben nicht ohne Anerkennung einer Pflicht, d. h. von Etwas, das schlechthin und bedingungslos geschehen soll, zu denken ist.

Von vornherein aber ist damit klar, daß in den besonderen ethischen Vorschriften neben diesem allgemeinen Princip des Pflichtbewußtseins immer ein einzelner Inhalt gegeben sein muß, der aus dem Princip selbst nicht abzuleiten, sondern durch erfahrungsmäßige Verhältnisse bedingt ist. Dies ist das historische Element, dessen keine Ethik entrathen kann. Wo man dasselbe abzustreifen geneigt ist, da hat man nur die Wahl, entweder bei jenem Allgemeinsten und deshalb an sich Unfruchtbaren stehen zu bleiben oder den besonderen Bestimmungen des Willenslebens, die durch historische Verhältnisse bedingt sind, unrichtigerweise einen absoluten Werth zuzuschreiben. In der Gegenwart freilich ist die letztere Gefahr viel geringer, als die entgegengesetzte, daß über jenes historische Element, auf welches alle Thatsachen der Erfahrung hinweisen, das apriorische vergessen wird.

Und doch ist dasselbe nicht völlig unfruchtbar: denn es lassen sich aus dem Princip des Pflichtbewußtseins ohne jede Zuhilfenahme historischer Daten eine Reihe besonderer, freilich auch ihrerseits wieder rein formaler Pflichten ableiten: nur

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschn. W. W. (Ros.) VIII, 47 ff.

allerdings nicht im logischen, sondern im teleologischen Zusammenhange.

In dieser Hinsicht nämlich hat die Ethik der Erkenntnißtheorie einen Grundsatz zu entnehmen, welcher dort aus dem Systeme der Kategorien in Parallelismus und in theilweis abhängigem Verhältnisse zum Causalitätsgesetze entwickelt werden muß. Dieses Axiom der Teleologie lautet: das Wollen des Zwecks und das Wollen des Mittels sind mit einander wechselseitig gesetzt. Es muß hier genügen, diesen an sich evidenten und deshalb nicht zu beweisenden Satz kurz zu erläutern. Er enthält die beiden Untersätze, daß, wer den Zweck will, auch das Mittel wollen muß, und daß, wer das Mittel will, auch den Zweck will, zu dem dasselbe führt. Durch die Correlation dieser beiden Sätze werden alle die Schwierigkeiten ausgeglichen, welche sich daraus ergeben, daß derselbe Zweck durch verschiedene Mittel zu erreichen und dasselbe Mittel in den Dienst verschiedener Zwecke zu treten im Stande ist. Denn da in jedem Conflictsfalle für den werthvolleren Zweck entschieden werden muß, so ist es nach diesem Axiom niemals möglich, daß ein Zweck ein Mittel heilige, wodurch ein höherer Zweck verletzt wird. Aus jenem Axiom aber ergiebt sich von selbst mit logischer Consequenz der Satz, der hier zunächst zu verwenden ist: das unerläßliche Mittel für den höchsten Zweck muß immer gewollt, verlangt und gebilligt werden.

Ist nun die Erfüllung der Pflicht, welches auch immer ihr Inhalt sei, der höchste Zweck, dessen Realisirung vom sittlichen Gewissen unter allen Umständen verlangt wird, so müssen mit teleologischer Consequenz auch alle diejenigen besonderen Formen des Seelenlebens als Pflichten betrachtet werden, welche als unerläßliche Bedingungen für die Erfüllung der inhaltlich bestimmten Pflichten sich erweisen. Auf diesem Wege lassen sich aus dem Zweck der Erfüllung des Pflichtbewußtseins mit Rück-

sicht auf die psychologischen Formen des Motivationsprocesses eine Anzahl von formalen Pflichten entwickeln, welche ganz allgemein gelten, welches auch immer in der einzelnen Gesellschaft oder in der einzelnen Seele der Inhalt des Pflichtbewußtseins sei. Wer jedem beliebigen Triebe des Moments folgt, wer sich gehen läßt, wer da unüberlegt auf's Gerathewohl hin sich entscheidet und handelt, wer leicht von einem zum anderen Plane überspringt, wer schwach jedem Widerstande nachgiebt, der wird schwerlich der Pflicht genügen können. Selbstbeherrschung also, Ueberlegtheit, Consequenz, Energie u. s. w. — das werden Anforderungen sein, die man im Interesse der Pflichterfüllung überall und immer an den Menschen zu stellen hat, wie auch immer im Besonderen sich der Inhalt seiner sittlichen Aufgabe gestalten möge. Diese aus dem Pflichtbewußtsein teleologisch abzuleitenden Pflichten sind deshalb nur formale, und sie sind es in mehr als einem Sinne. Sie bleiben dieselben, unabhängig von den Inhaltsbestimmungen, die bei den Individuen oder den Gesellschaften die materialen Pflichten ausmachen, und sie beziehen sich lediglich auf die psychologischen Verhältnisse, welche als Mittel zur Pflichterfüllung verlangt werden müssen. Eine vollständige Darstellung derselben müßte an dem Leitfaden der empirischen Psychologie alle Momente und Phasen des Motivationsprocesses verfolgen und für jedes derselben dasjenige Verhältniß bestimmen, durch welches die Pflichterfüllung ermöglicht wird: daraus würden sich in jedem Falle Gebot und Verbot ableiten lassen. Eine solche systematische Darstellung kann hier nicht beabsichtigt und nicht einmal angedeutet werden; es kommt nur darauf an, zu zeigen, in welcher Weise eine solche teleologische Ableitung möglich ist, und dafür mögen die obigen Beispiele genügen.

Endlich sind diese formalen Pflichten nun zwar als solche durchaus allgemeingiltig und von den historischen ebenso

wie von den individuellen Verhältnissen unabhängig, dafür aber auch secundär und von untergeordneter Bedeutung. Sie treffen eben nicht den Inhalt des Pflichtbewußtseins. Sie sind Mittel für die Herbeiführung dieses Inhalts, und sie empfangen ihren sittlichen Werth erst durch den Zweck, dem sie dienen. Dieser ihr rein formaler Character tritt vor Allem darin hervor, daß die in diesen Pflichten verlangten Eigenschaften und Thätigkeiten keinen ethischen Werth an sich darstellen, daß sie keine selbständigen Tugenden sind. Denn da sie eben nur als Mittel verlangt werden, so können sie als Mittel, ihrem bloß formalen Character gemäß, auch in den Dienst anderer und sogar specifisch unsittlicher Zwecke treten. Selbstbeherrschung z. B. ist lediglich ein bestimmtes Verhältniß der Motivation, vermöge dessen gewisse Motive eine sicher und klar beherrschende Stellung in den Vorgängen der Willensentscheidung einnehmen. Diese „gewissen Motive" können die sittlichen sein — und dann ist Selbstbeherrschung eine solche formale Tugend —, sie können aber auch unsittliche sein, und dann hat die Selbstbeherrschung ihren sittlichen Werth verloren. Auch wer einen tief unsittlichen Zweck der Herrschsucht, der Rache, des Eigennutzes verfolgt, kann diese formale virtus der Selbstbeherrschung in hohem Grade besitzen. In diesem Falle hegen wir für dieselbe eine Art von (bekanntlich oft in der Tragödie benutztem) ästhetischem Wohlgefallen, aber wir versagen ihr den ethischen Beifall. Ganz dasselbe gilt von der Festigkeit und der Energie des Willens u. s. f. Alle diese psychologisch-formalen Bestimmungen erhalten ihre ethische Bedeutung erst durch ihre Unterordnung unter den seinem Inhalte nach sittlich bestimmten Willen, dessen Zwecken gegenüber sie die unerläßlichen Bedingungen der Realisirung darstellen.

Um so mehr aber zeigt sich, daß die Ethik sich mit dem formalen Princip des Pflichtbewußtseins und den aus demselben

nach teleologischer Consequenz folgenden formalen Pflichten nicht begnügen kann. Da aber aus der bloßen Form sich der Inhalt nicht ableiten läßt [1]), so müssen die Principien der materialen Pflichten unabhängig von jenem formalen Princip festgestellt werden. Es wiederholt sich damit in der Ethik ganz dieselbe Zweiheit von Principien, welche auch die Logik zu statuiren hat. Wenn diese die Normen des Denkens darstellen will, so begegnet sie auf der einen Seite jenen formalen Regeln, nach denen, welches auch immer der gegebene Inhalt der Vorstellungen sein möge, der correcte Fortschritt des Denkens, der auf Allgemeingiltigkeit Anspruch haben soll, schlechthin sich vollziehen muß, auf der anderen Seite aber den allgemeinen Axiomen, welche über die Beziehungen aller Erfahrungsgegenstände gewisse Voraussetzungen aussprechen, worauf allein eine Verarbeitung des Gegebenen nach jenen formalen Regeln sich gründen kann. Beide, die Regeln der formalen Logik und die Grundsätze der Erkenntnißtheorie, stehen völlig unabhängig neben einander; sie lassen sich nicht aus einander ableiten, und sie sind beide erforderlich, um die Erkenntnißthätigkeit der besonderen Wissenschaften zu begründen. Dabei vertheilen sie sich, in ganz analoger Weise wie hier von den formalen und den materialen Principien der Ethik die Rede ist, auf die Form und den Inhalt des Denkens. Die Regeln der formalen Logik gelten für jeden beliebigen Inhalt: ihre Befolgung hat aber eben deshalb nur hypothetischen Werth. Gerade so, wie die von den formalen Pflichten verlangten Verhältnisse der Motivation auch in den Dienst unsittlicher Zweckinhalte treten können, so kann nach den formalen Denkregeln das Thörichtste correct erschlossen werden,

1) Auch Kant hat aus dem kategorischen Imperativ die besonderen Pflichten nur dadurch abgeleitet, daß er demselben durch eine Reihe von Zwischengliedern die materiale Formulirung der Maxime von der Wahrung der Menschenwürde unterschob.

wenn die Elemente, die Prämissen, inhaltlich falsch sind: und gerade so, wie deshalb die formalen Denkregeln durch die Grundsätze der Erkenntnißtheorie ergänzt sein wollen, welche über den Inhalt der Vorstellungen und seine sachlichen Beziehungen bestimmte Voraussetzungen statuiren, gerade so hat auch die Ethik den formalen Principien andere, davon unabhängige Bestimmungen über den Inhalt des Pflichtbewußtseins hinzuzufügen.

Wenn nun schon oben bemerkt worden ist, daß in den letzteren sich das historische Element als das maßgebende geltend mache und daß eben deshalb die vergleichende Induction zu keinem Resultate führe, so bleibt nur noch die Aussicht übrig, durch die teleologische Reflexion auf das Wesen dieser historischen Bedingtheit zu allgemeingiltigen Inhaltsbestimmungen des Pflichtbewußtseins zu gelangen.

Alle Versuche, welche in der Moralphilosophie gemacht worden sind, das Princip der Moral in der allgemeinen „Natur" des Menschen zu suchen, haben daran scheitern müssen, daß der Inhalt der sittlichen Zwecke nicht durch einen allen Individuen gleichen Begriff des Menschen gefunden werden kann, sondern überall dem konkreten Menschen angehört. Der konkrete Mensch aber steht immer in irgend einer Art von historisch bedingtem Lebenszusammenhange mit der Gattung, welchen wir mit dem allgemeinsten Namen eine Gesellschaft nennen. Mag das nun eine Familie oder eine Horde, mag es ein Volk, oder ein Völkercomplex, mag es endlich eine ideale kosmopolitische Gemeinschaft sein —, niemals existirt das Individuum anders als in einem solchen gesellschaftlichen Verband, und der bestimmte gesellschaftliche Verband, welchem es angehört, bedingt in seiner besondern historischen Gestaltung auch den Inhalt seines Pflichtbewußtseins und den Maßstab der sittlichen Beurtheilung.

Die ethische Function ist, wie die logische und die ästhetische, socialer Natur. In dem isolirten Individuum ist weder ethische noch logische oder ästhetische Beurtheilung denkbar. Denn das isolirte Individuum ist überhaupt nicht denkbar: es ist eine Fiction. Wie schon physisch der Einzelne nur aus der Gattung heraus entsteht, so thut er es auch geistig. Selbst ein Kaspar Hauser ist in seinem geistigen Leben durch die Gesellschaft bedingt, in der er erzeugt wurde, und das ganze Leben eines Robinson besteht aus den Resten der Civilisation, aus der er in die Einsamkeit verschlagen worden ist. Der abstracte „natürliche" Mensch existirt nicht; nur der historische, der gesellschaftliche lebt. Wie der ganze Inhalt unseres individuellen Daseins, so ist auch der unserer sittlichen Ueberzeugung durch die Gesellschaft bestimmt. Alles ethische Leben wurzelt in der Beziehung des Individuums zu seiner Gesellschaft: wäre der Einzelne absolut allein, ohne jeden anderen Menschen, dem unendlichen Weltall gegenübergestellt, so wüßten wir nicht, wie es für ihn Sittlichkeit geben sollte. Alle unsere Sittlichkeit wurzelt in der Sitte.

Die Verschiedenheit der Lebensverhältnisse — das Wort im weitesten Sinne verstanden —, worin sich die historisch bestimmten Gesellschaften befinden, genügt deshalb völlig, um die Verschiedenheit der sittlichen Lebensauffassungen, die in denselben zu Tage treten, genetisch zu erklären. Das ist das Geschäft der Ethnographie und der Culturgeschichte, die dafür ihre Anleihen bei der Psychologie zu machen haben. Die philosophische Frage dagegen ist die, ob sich in der Beziehung des Individuums zur Gesellschaft durch teleologische Besinnung ein allgemeingiltiger Inhalt des Pflichtbewußtseins auffinden läßt.

Als die einfachste und nächstliegende Beziehung, welche hier denkbar ist, erscheint es, die Gesellschaft als den Zweck zu

betrachten, um dessen willen die Thätigkeit des Individuums dasein soll, und es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß in der teleologischen Unterordnung des Individuums unter die Gesellschaft aller Inhalt des ethischen Gewissens gesucht werden muß. Wenn man aber vielfach, namentlich in der modernen Ethik, der Lehre begegnet, daß die Existenz der Gesellschaft das höchste Princip der Moral sei, und daß aller Inhalt der ethischen Vorschriften darauf hinauslaufe, die Förderung alles dessen, was dieselbe zu erhalten, und die Vermeidung alles dessen, was sie in Frage zu stellen oder zu zerstören geeignet ist, in kategorischer Weise zu verlangen, so kann dies durchaus nicht zugegeben werden. Die Existenz der Gesellschaft ist kein absoluter Zweck, dessen Geltung von selbst einleuchtete und der als Abschluß der teleologischen Kette den gesammten Inhalt des sittlichen Bewußtseins bestimmen dürfte. Denn diese bloße, nackte Existenz hat an sich gar keinen ethischen Werth: sie hat ihn bei der Gesellschaft ebensowenig wie bei dem Einzelnen. Wie überall, so muß man auch hier dem modernen Vorurtheile gegenübertreten, als ob die Qualität durch die Quantität geändert werden könnte! Ist die Existenz des Einzelnen kein absoluter Zweck, so ist es auch nicht diejenige einer Masse, sie sei noch so groß. Aus lauter Nullen addirt man keine positive Größe zusammen.

Freilich tragen wir unter Umständen kein Bedenken, die Existenz des Einzelnen „für die Gesellschaft“ zu opfern. Aber man besinne sich wohl! Geschieht das wirklich nur, damit die übrigen Einzelnen existiren können? Giebt es ein sittliches Recht, welches die bloße Existenz der Masse über die bloße Existenz des Einzelnen stellte? In der Natur freilich erhält sich die Majorität auf Kosten der Minorität: aber das „Recht“ der Majorität ist das Recht des Stärkeren und hat keinen sittlichen Grund. Umgekehrt wird es Fälle geben, in denen unser

ethischer Wunsch gern die Existenz der Masse für diejenige eines oder weniger Einzelnen hingäbe. Nicht also auf die bloße Existenz, sondern auf den Werth dessen, was da existirt, kommt es an, wenn das Eine für das Andere geopfert wird. Auch dem Individuum kann ein so selbständiger Werth beiwohnen, daß wir es niemals für die bloße Existenz noch so vieler anderer hingeben würden. Die bloße Existenz hat als leeres Dasein niemals einen sittlichen Werth, und daß die Gesellschaft auch nur so einfach existire, das kann niemals den absoluten Inhalt des Pflichtbewußtseins ausmachen. Ob ein Individuum existirt oder nicht, ist sittlich gleichgiltig, so lange es nicht einen bestimmten Werth repräsentirt: und ganz ebenso ist es sittlich gleichgiltig, ob eine ganze Gesellschaft existirt oder nicht, so lange sie noch nicht und sobald sie nicht mehr einen bestimmten Werth besitzt.

Dazu kommt noch mehr. Wer in der bloßen Existenz der Gesellschaft den höchsten Zweck sehen wollte, zu welchem alle besonderen ethischen Vorschriften nur die Mittel der Realisirung verlangten, der würde sich damit jeder Möglichkeit eines Urtheils über den sittlichen Werth der verschiedenen Gesellschaften begeben. Jede wirkliche Gesellschaft existirt: wenn das der höchste Zweck ist, so erfüllen ihn alle, und alle gleichmäßig. Dann trifft die sittliche Beurtheilung immer nur die Individuen nach Maßgabe ihrer Unterordnung unter die jeweilige Gesellschaft; dann hat es keinen Sinn mehr, davon zu reden, daß die eine Gesellschaft, das eine Volk, die eine Zeit u. s. w. als Ganzes sittlicher seien als die anderen. Wenn ein ethisches Urtheil über die Gesellschaften möglich sein soll, so muß es auch für die Gesellschaften eine Aufgabe geben, nach deren Erfüllung oder Nichterfüllung ihr Werth bestimmt wird. Es besteht eine Pflicht nicht nur für das Individuum, sondern auch für das Volk, für die Zeit, — für die Gesellschaft! Eben darum kann

das Pflichtbewußtsein nicht die bloße Existenz der Gesellschaft zu seinem Inhalte haben.

Erkennten wir in der Existenz jeder beliebigen Gesellschaft einen absoluten, unter allen Umständen zu billigenden und zu befördernden Zweck an, so wäre nicht abzusehen, wie unser sittliches Urtheil jemals sich mit der Zerstörung der einen Gesellschaft durch die andere einverstanden erklären könnte. Und doch sehen wir nicht nur unbedenklich, sondern mit entschiedenem Beifalle zu, wenn die europäische Gesellschaft durch die Ausbreitung ihrer Civilisation, durch unsere Missionen und Eroberungen, durch Feuerwaffen und Feuerwasser, eine nach der anderen von den „wilden" Gesellschaften physisch und geistig ruinirt und mit der Zeit vom Erdboden verdrängt. Wir würden mit dieser Zustimmung lediglich das brutale Recht der Gewalt sanctioniren, wenn wir nicht der Ueberzeugung wären, daß die siegreiche Gesellschaft den höheren ethischen Werth repräsentirt.

Hieraus ergiebt sich, daß, wenn das materiale Princip der Sittlichkeit in dem Verhältniß des Individuums zur Gesellschaft gesucht werden muß, die letztere dabei nicht bloß als Coexistenz einer Masse von Individuen, sondern als ein teleologisches System gedacht werden muß, das selbst noch als Ganzes eine Pflicht zu erfüllen hat und das eben damit auch die Pflicht des Individuums erst bestimmt. Die Pflichten der Individuen erwachsen aus den Pflichten der Gesellschaft. Der teleologische Zusammenhang, um dessen Aufweis es sich in der Ethik handelt, endet nicht bei der Gesellschaft als dem höchsten Zwecke, sondern weis't über dieselbe hinaus.

Lassen wir es zunächst dahingestellt, wie diese Pflicht der Gesellschaft, welche hier vorerst nur als ein selbstverständliches Postulat der ethischen Beurtheilung erscheint, im Besonderen inhaltlich zu bestimmen ist, so läßt sich nun zeigen, in welchem Sinne

und in welcher Beschränkung die Existenz der Gesellschaft als Inhalt des individuellen Pflichtbewußtseins gedacht werden muß. Sie hat nur insofern Werth und ist folglich nur insofern auch das Object des sittlichen Wollens, als durch sie die Pflicht der Gesellschaft erfüllt werden soll. Die Existenz der Gesellschaft ist nicht der höchste Zweck, aber sie ist das Mittel zur Realisirung desselben: sie muß deshalb um jenes höchsten Zweckes willen gewollt werden und darf nur in Beziehung auf denselben gewollt werden.

Wenn man mit dieser Einschränkung es für die Pflicht des Individuums erklärt, die Existenz der Gesellschaft nicht nur nicht zu gefährden, sondern aufrechtzuerhalten und zu schützen, so lassen sich wieder daraus nach der Methode des teleologischen Zusammenhanges im Hinblick auf die allgemeinen empirischen Lebensformen der Gesellschaft eine Reihe von Verboten und Geboten ableiten, welche man füglich als sociale Pflichten bezeichnen darf. Es ist selbstverständlich, daß die Gesellschaft nicht bestehen, geschweige denn ihre Aufgabe erfüllen kann, wenn die Existenz ihrer einzelnen Mitglieder und die Ordnung, wodurch dieselbe garantirt wird, in Frage gestellt und von der Willkür des persönlichen Interesses bedroht ist. Die Achtung des fremden Lebens und Eigenthums, die Hintansetzung der individuellen Wünsche dem gesellschaftlichem Bedürfniß gegenüber, der Gehorsam und die Unterordnung des einzelnen Willens unter das Gesetz des Ganzen, — alle diese Fundamentalgebote bis zu dem der eventuellen Aufopferung der gesammten persönlichen Existenz für die Zwecke der Gesellschaft, alle sie ergeben sich mit teleologischer Consequenz aus der Forderung der socialen Gesinnung als die einzelnen unerläßlichen Bedingungen für die Realisirung derselben in den einzelnen Verhältnissen des Gesellschaftslebens. Sollten sie, worauf wiederum hier verzichtet werden muß, in ihrer Vollständigkeit entwickelt werden, so

bedürfte man auch hier eines empirischen Leitfadens, der in der Kenntniß der allgemeinen Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens zu suchen wäre; aber die Begründung jener einzelnen Gebote liegt natürlich wiederum nicht in dieser empirischen Vermittelung, sondern in der Evidenz, mit der sich die einzelnen Vorschriften als Mittel zur Realisirung der socialen Gesinnung darstellen.

Alle diese Vorschriften beruhen somit nicht — was für das Verhältniß der Rechtsphilosophie zur Ethik entscheidend ist — auf irgend welchen „angeborenen Rechten" der Individuen, sondern es sind Pflichten der Individuen gegen die Gesellschaft und ihre einzelnen Mitglieder. Ein Recht erwächst für das Individuum erst aus demjenigen, was hinsichtlich desselben die gesellschaftliche Ordnung von den anderen Individuen verlangt. Mein Recht besteht darin, daß die Anderen Pflichten gegen mich haben. Im naturalistischen Triebleben mag der Anspruch, der sich Recht nennt, vorangehen und sich erst kluger Weise zur Anerkennung von Verpflichtungen bequemen: im sittlichen Dasein folgt das Recht aus der Pflicht.

Indessen zeigen nun alle die Pflichten, welche in diesem Sinne unter dem Namen der socialen zusammengefaßt werden können, ihren secundären Character dadurch, daß sie nicht absolut gelten, sondern sämmtlich unter Umständen suspendirbar sind. Da sie nur Mittel zur Erhaltung der Gesellschaft sind, und da dieser ihr Zweck als sittliche Nothwendigkeit nur unter der Bedingung gilt, daß die Gesellschaft ihre Aufgabe erfüllt, so sind alle diese Pflichten aufgehoben, sobald die Erfüllung der Aufgabe der Gesellschaft in besonderen Fällen ihre Verletzung erfordert. Die Achtung vor dem Leben und dem Eigenthum des Individuums hat bekanntlich ihre Grenzen, wo es sich um die höchsten Güter der Gesellschaft handelt, und auch der Gehorsam gegen eine momentan bestehende gesellschaftliche Ordnung kann gerade durch das sittliche Bewußtsein der Unangemessenheit

derselben zu den Aufgaben der Gesellschaft aufgehoben werden. Es giebt kein Gebiet, auf welchem sich eine größere und schwierigere Casuistik entfaltete, und keines, worin so sehr die bewußte und die unbewußte Sophistik sich breit machten, wie diese Einschränkung der socialen durch die „höheren" Pflichten. Dasselbe äußere Resultat, die Verletzung der socialen Pflicht, kann dabei aus einfacher oder raffinirter Unsittlichkeit, und es kann aus tiefster, reinster Sittlichkeit hervorgehen. Das giebt Komödien und Tragödien —, aber trotz aller Irrungen, Täuschungen und Selbsttäuschungen bleibt doch die Möglichkeit unangetastet, daß es zur sittlichen Pflicht wird, die eine oder die andere der socialen Pflichten zu verabsäumen oder zu verletzen.

Dieselbe Einschränkung trifft die den socialen Pflichten entsprechenden, aus ihnen stammenden Rechte. Denn da das Recht des Einzelnen aus den socialen Pflichten erwächst, welche die Uebrigen ihm gegenüber haben, so wird dasselbe ethisch hinfällig, sobald diese Pflichten durch höhere verdrängt werden. Wenn deshalb auf irgend eine Weise zwischen der Existenz des Individuums und den Aufgaben der Gesellschaft gewählt werden muß, so kann über die sittliche Entscheidung kein Zweifel sein: andererseits aber muß auch hier bedacht werden, daß die Verletzung der socialen Pflicht nur dann gestattet ist, wenn sie als das unerläßlich im Interesse des höheren Zweckes gebotene Mittel erscheint.

Diese nur bedingte Geltung der socialen Pflichten läßt zwischen denselben und den oben behandelten formalen Pflichten einen bemerkenswerthen Parallelismus hervortreten: beide gelten nur unter der Voraussetzung, daß sie sich höheren, werthvolleren Zwecken als Mittel unterordnen, und sie sind deshalb nicht absolute, kategorische, sondern hypothetische und aufhebbare Imperative. Das läßt vermuthen, daß ihnen noch eine tiefere Verwandtschaft zukommt, und auch diese ist nicht schwer zu

finden. Alle jene socialen Pflichten nämlich beziehen sich auf das Verhältniß, in welchem der individuelle Wille sich zu dem Gesammtwillen der Gesellschaft und zu den übrigen Individualwillen befinden soll: sie ordnen die Willensverhältnisse in der Gesellschaft; sie bestimmen, wie sich der Einzelne in der Anerkennung des fremden Einzelwillens und der von der Gesellschaft gewollten Ordnung zu verhalten hat, damit das Ganze seine Bestimmung erfüllen kann. Sie richten sich also auf diejenigen Motivationsformen, welche für die Gesellschaft die unerläßlichen Bedingungen dafür sind, daß der Zusammenhang der Willensthätigkeiten ihrer Mitglieder die Aufgabe des Ganzen erfülle. Ebenso wie jene formal genannten Pflichten sich sämmtlich darauf beziehen, welche Verhältnisse in den Elementen des individuellen Willenlebens immer obwalten sollen, damit der Einzelne seine Pflicht, gleichviel welchen Inhalts, erfülle, genau ebenso bestimmen diese socialen Pflichten, welche Verhältnisse zwischen den Elementen des gesellschaftlichen Willenslebens, d. h. den einzelnen wollenden Persönlichkeiten immer obwalten sollen, damit die Gesellschaft ihre Pflicht, gleichviel welchen Inhalts, erfülle. Wie deshalb die formalen Pflichten für alle Individuen, so gelten die socialen Pflichten für alle Gesellschaften, — unabhängig davon, welches der letzte inhaltliche Zweck des Pflichtbewußtseins, in dem einen Falle für die Individuen, in dem anderen für die Gesellschaften, ist.

Die socialen Pflichten sind also inhaltlich, wenn sie vom Standpunct des Individuums aus betrachtet werden; aber sie sind formal, wenn sie vom Standpunct der Gesellschaft aus betrachtet werden. Sie verlangen für das sociale Gesammtleben genau dasselbe, was die „formalen" Pflichten für das individuelle Dasein fordern, nämlich eine solche Ordnung der Elemente des Willenslebens, vermöge deren die Pflicht, dort des Ganzen, hier des Einzelnen, erfüllt werden kann. Dieser Paral-

lelismus läßt sich deshalb auch im Besonderen verfolgen. Der Pflicht der Selbstbeherrschung als der Unterordnung der momentanen Triebregungen unter das Pflichtbewußtsein entspricht im socialen Zusammenhange die Pflicht des Gehorsams als der Unterordnung des Individualwillens unter den Gesammtwillen. Doch fragt es sich und kann nur in einem System der Ethik entschieden werden, ob dieser Parallelismus sich vollständig durchführen ließe: hier kommt es nur darauf an, jene principielle Verwandtschaft im Allgemeinen hervorzuheben.

Durch alle solche Untersuchungen ist nun aber die Lösung der Frage nach dem Princip der Moral, d. h. nach dem Inhalt desjenigen, was auf alle Fälle gewollt werden soll, nach dem höchsten, absoluten Zweck, nur hinausgeschoben worden. Das bisherige Resultat läßt sich dahin zusammenfassen, daß der Satz „thue deine Pflicht" sich in den anderen verwandelt hat: „thue, was in deinen Kräften steht, damit die Gesellschaft, der du angehörst, ihre Pflicht erfülle". Die schwierigste Frage bleibt also noch zu behandeln, die Frage, ob in allgemeingiltiger, von dem Wechsel der historischen Vorstellungs- und Willensbewegung unabhängiger Weise diese Pflicht der Gesellschaft bestimmt werden kann. Die Allgemeingiltigkeit, welche für die formalen und die socialen Pflichten nach der teleologischen Methode aufgezeigt werden konnte, war in beiden Fällen durch den Verzicht auf den Inhalt erkauft, und wenn sich auch für das individuelle Pflichtbewußtsein schon ein gewisser Inhalt durch die socialen Pflichten darstellte, so gelten doch diese nicht an sich, sondern nur als Mittel für den höchsten Zweck, der in der Pflicht der Gesellschaft zu suchen ist. Hierauf drängt also von allen Seiten der Zusammenhang der Willensprocesse, um einen letzten Abschluß der teleologischen Kette zu statuiren.

Was ist die Aufgabe der Gesellschaft? Das ist die Cardinalfrage aller Ethik. Daß jede Gesellschaft in irgend einer Form, sei es in der des religiösen Glaubens, sei es in einer Anpassung an die jeweiligen practischen Umstände und Zustände, oder in irgend einer anderen Form ein mehr oder minder klares Gesammtgefühl davon hat, daß sie eine Bestimmung zu erfüllen und alle ihre Kräfte auf eine mehr oder minder umfangreiche Leistung zu concentriren habe, das dürfte vielleicht sogar als Thatsache zugestanden werden. Doch bedarf die Ethik dieses Zugeständnisses nicht einmal. Würde es verweigert, so änderte das an der normativen Allgemeingiltigkeit der Gesellschaftspflicht so wenig, wie die „Geltung" des individuellen Pflichtbewußtseins dadurch alterirt wird, daß sich hie und da ein Lump findet, dem Nichts heilig ist. Giebt es Gesellschaften, denen jede Spur eines Pflichtbewußtseins verloren gegangen ist, so sind sie eben die unmoralischen, und so zählen sie in unserer Besinnung auf die ethische Norm einfach sowenig mit, wie irgend eine thierische Gesellschaft. Die Frage ist nur die, ob über den mannichfachen Inhalten, welche die einzelnen historisch bedingten Gesellschaften für ihre Bestimmung halten, eine gemeinsame Aufgabe festgestellt werden kann, die für alle als Norm und Maßstab der Beurtheilung gilt.

In dieser Hinsicht predigt man heutzutage wieder von allen Dächern die Weisheit des vorigen Jahrhunderts, daß die Gesellschaft dazu da sei, ihre Mitglieder so glücklich als möglich zu machen, und damit stempelt man die „allgemeine Glückseligkeit" zum inhaltlichen Princip der Moral, indem man den guten Jeremias Bentham mit größerer oder geringerer Stylgewandtheit ausschreibt. Niemand wird sich über den Beifall wundern, den diese Lehre zu finden pflegt. Also dazu ist der ganze Lärm der Gesellschaft und des historischen Lebens da, daß wir alle so glücklich wie möglich werden! Welch' eine vor-

treffliche, welch' eine zeitgemäße Moral! Giebt es etwas Erhebenderes, als den Gedanken, daß die Gesellschaft das Ideal aller Assecuranzanstalten ist? eine Versicherungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit, bei der die Pflicht die Einzahlung und das allgemeine Glück die Dividende ist? Das ist eine Abrechnung, die einem Jeden einleuchtet; da braucht man nicht nach hohen und weiten Principien umzuschauen, da bleibt man hübsch auf dem Boden der lieben Erfahrung, und da schließt sich alles herrlich zum Kreise zusammen. Die Individuen sind für die Gesellschaft da, und die Gesellschaft, — nun, die ist für die Individuen da.

Denn jenes „allgemeine Glück" hat doch vermuthlich kein anderes Subject als die Summe der Individuen, welche daran participiren. Die Gesellschaft fühlt nicht: nur die Individuen sind glücklich oder unglücklich. Der allgemeine Glückseligkeitsdusel besteht nur darin, daß Jedem immer der volle Becher fließt. Meint man also, diese allgemeine Glückseligkeit sei der Zweck der Gesellschaft und deßhalb der höchste Inhalt des Pflichtbewußtseins, so macht man die Gesellschaft zu einem Mittel für die Herbeiführung einer großen Masse von Wohlgefühl, das immer nur in den einzelnen Individuen zu finden ist, und man steigt in der teleologischen Kette nicht über die Gesellschaft empor, sondern wieder zu den einzelnen Individuen herab [1]).

Der Grundfehler dieser Ansicht, deren Vertretern häufig eine gewisse wohlmeinende Gemeinnützigkeit nicht abzusprechen ist, besteht darin, daß sie allen Werthverhältnissen nur Quan-

1) Es sei nur ganz nebenbei bemerkt, daß die unverständigste Consequenz dieser Ansicht diejenige war — man darf wol kaum mehr sagen: ist —, welche dieses teleologische Verhältniß zum Erklärungsgrunde der Gesellschaft machen wollte und es sich herrlich zusammenphantasirte, wie die Biedermänner der Urzeit, um alle zusammen viel, viel glücklicher zu werden, die Gesellschaft „gründeten". In dieser dem vorigen Jahrhundert geläufigen Vorstellungsweise war das Küchlein nicht etwa klüger als die Henne, — nein, es war die Mutter der Henne.

titätsdifferenzen unterschiebt. Die Grundvoraussetzung dabei, welche durchaus nicht von selbst einleuchtet, ist die, daß im Falle des Conflictes die Lust der Majorität werthvoller ist, als die der Minorität, oder die intensivere Lust werthvoller als die schwächere. Wird aber der Schwerpunct auf die möglichst große Höhe der Glückseligkeitssumme gelegt, so kann man es Niemandem verdenken, wenn er seinen Antheil an der Erzeugung der allgemeinen Glückssumme durch die Steigerung seines eigenen Wohlbefindens zu leisten sucht, für welches er ja doch am besten und sichersten zu sorgen vermag; und wenn man ihm vorwirft, er thue das auf Kosten fremder Glückseligkeit, so wird er leicht demonstriren können, daß es in diesem Jammerthal, bei dem allgemeinen Kampf um das Dasein, überhaupt schwer sein wird, irgend Jemandem einen Vortheil zu verschaffen, ohne ihn einem Anderen zu entziehen. Wenn es aber nur darauf ankommt, daß die Gesammtsumme der Lust möglichst groß wird, so ist es ja ganz gleichgiltig, wie sie sich auf die Einzelnen vertheilt. Reich kann auch die Gesellschaft sein, in deren Vermögen sich wenige, aber sehr große Capitalien zu vielen kleinen addiren. Betont man andrerseits die gleichmäßige Vertheilung der Lustgefühle auf alle Mitglieder der Gesellschaft, und nimmt man die Allgemeinheit des Glückseligkeitszustandes als letztes Princip der Ethik an, so ist, da Jeglicher nur durch die Befriedigung seiner persönlichen Wünsche glücklich zu machen ist — denn man kann Niemanden zu seinem Glücke zwingen —, durchaus nicht abzusehen, wie man der Consequenz entgehen will, alle diese Wünsche, wie sie nun einmal sind, principiell als gleichwerthig zu betrachten und das System der ethischen Vorschriften lediglich als eine zweckmäßige Ausgleichung derselben anzusehen. Eine Werthverschiedenheit dieser Wünsche wäre dann nur in dem Sinne zu statuiren, daß die einen sich mit geringerer, die anderen mit größerer Benachtheiligung der

Wünsche der Anderen erfüllen lassen, und derselbe Wunsch hätte verschiedenen ethischen Werth, je nachdem die zufälligen Umstände seine Erfüllung mit den Interessen der Uebrigen in größeren oder geringeren Widerspruch versetzen.

Diese ganze Lustkrämerei giebt also kein festes Princip ethischer Werthschätzung, und das ist, wie gegen jeden, so auch gegen den socialen Eudämonismus neben vielen andern, die hier als bekannt vorausgesetzt werden können, der schwerste Einwurf. Es kommt hinzu, daß das Princip der „allgemeinen Glückseligkeit" doch zuletzt seinen teleologischen Schlußpunct in dem Glückseligkeitsbestreben des Individuums hat. Dies ist aber ein Naturgesetz, das immer realisirt ist, — nicht eine Norm, von der abgewichen werden kann. Diesem Naturgesetze folgen ausnahmslos auch alle Gesellschaften, und dieser Trieb giebt daher keine Bestimmung ab, welche die Gesellschaft erfüllen sollte. Setzt man ihn als den absoluten Zweck, so giebt es nur intellectuelle Verschiedenheiten zwischen den Gesellschaften wie zwischen den Individuen: die einen fangen es klüger an, glücklich zu werden, als die andern. Aber die Ethik ist keine Klugheitslehre: sie hat nicht zu lehren, wie man es — eventuell mit Hilfe der Gesellschaft — anfängt, seine Wünsche zu befriedigen; sie hat sich darauf zu besinnen, was man wünschen soll.

Endlich können wir uns eine Gesellschaft denken und dieselbe eventuell irgendwo in dem paradiesischen „Naturzustande" wirklich vorfinden, welche unter günstigen Lebensverhältnissen bei einem Minimum von rein leiblichen Bedürfnissen, deren Befriedigung sich leicht und einfach gestaltete, alle ihre Mitglieder vollkommen glücklich machte. Würden wir diese für das Ideal der Sittlichkeit halten? Wer sich ernsthaft besinnt, wird es leugnen. Aber verstehen wird man hiernach, weshalb alle eudämonistische Moral die Tendenz hat, Bedürfnißlosigkeit als höchste Tugend zu empfehlen. Denn, wenn die Glückseligkeit

der absolute Zweck, sei es der Individuen, sei es der Gesellschaften ist, so ist es fast ein analytischer, jedenfalls ein strict zu erschließender und außerdem durch die Erfahrung bestätigter Satz, daß dieser Zweck um so besser zu erreichen ist, je geringer und niedriger in jeder Hinsicht die Bedürfnisse sind. Mit jedem neuen und höheren Bedürfniß steigt die Unwahrscheinlichkeit vollkommener Befriedigung. Deshalb ist der Cynismus die einzig correcte Consequenz des Eudämonismus. Umgekehrt gilt uns überall als der reifere, sittlich höher stehende Mensch und als der werthvollere Gesellschaftszustand derjenige, welchen wir von anderen als von den die bloße Existenz und die einfachsten Triebe betreffenden Bedürfnissen bewegt sehen. Es giebt vielleicht keinen schlagenderen Beweis gegen die Glückseligkeitstheorie: je höher die Bedürfnisse (nicht der Quantität, sondern der Qualität nach!) steigen, je unvollkommener und unvollständiger deshalb ihre Befriedigung ist, um so größer ist unser sittlicher Beifall für das Individuum ebenso wie für die Gesellschaft. Viel leichter deshalb ist die Glückseligkeit für den zu erreichen, dem die sittlichen Bedürfnisse fehlen, als für denjenigen, der sie hat. Nimmt man endlich hinzu, daß mit dem Werth der Wünsche der Schmerz über ihre Nichterfüllung steigt, so sieht man ein, wie unklug es vom Standpunct des Glückseligkeitsbedürfnisses aus ist, sittliche Wünsche zu hegen, und wie thöricht es auf der anderen Seite ist, in der Glückseligkeit den absoluten Zweck des ethischen Lebens zu suchen.

Wenn es also gilt, die Aufgabe der Gesellschaft zu bestimmen, so darf man nicht zu den Gefühlszuständen der unter ihr stehenden Individuen, sondern man muß über sie hinaus greifen. Ihr Zweck muß höher sein als sie selbst, geschweige denn als ihre Theile. Allein, so gefaßt, scheint die Aufgabe für unsere Erkenntniß unlösbar zu sein; denn in dem Aufbau unserer erfahrungsmäßigen Welterkenntniß ist die Gesellschaft

die letzte Synthese, auf welche wir stoßen: über sie hinaus wissen wir Nichts. Es giebt kein empirisches Dasein mehr, welchem gegenüber die Gesellschaft als Mittel zum Zweck erscheinen könnte; die Kette der Finalität scheint bei ihr geschlossen zu sein. Hätten wir eine Erkenntniß des Gesammtplans des Weltgeschehens, so würden wir die Stellung verstehen, welche in der Realisirung desselben die Gesellschaft einnimmt, wir würden damit ihre Bestimmung begreifen und in derselben den allgemeingiltigen Inhalt ihres Pflichtbewußtseins gefunden haben.

Es ist deshalb durchaus verständlich, wenn in diese Lücke unseres Wissens der Glaube eingetreten ist. Wer eine lebendige religiöse Ueberzeugung hat, der besitzt darin auch eine Vorstellung von der durch göttliches Gebot bestimmten Aufgabe, welche das gesellschaftliche Leben des Menschen zu erfüllen habe. Er hat in der göttlichen Weltordnung das Höhere, den Zweck, welchem er die Gesellschaft unterstellen muß, und den Inhalt des Pflichtbewußtseins bildet für ihn in letzter Instanz die religiöse Aufgabe, an welche er glaubt. Hierauf gründen sich alle Formen der religiösen Ethik, welche von Platon bis auf unsere Tage aufgestellt worden sind.

Modernen Vorurtheilen gegenüber ist zu constatiren, daß eine solche Auffassung der Ethik viel consequenter und klarer gedacht ist, als die Glückseligkeitstheorie. Die theologische Ethik versteht, daß, wenn es einen Zweck, eine Aufgabe für die Gesellschaft geben soll, diese nicht unter ihr, sondern über ihr zu suchen ist, und daß, wenn uns hier das Wissen im Stich läßt, der Glaube an seine Stelle zu treten hat. Die Metaphysik, d. h. die vollständige Erkenntniß des Weltalls, würde uns in den Stand setzen, auch die Aufgabe zu verstehen, welche im Weltplan die Gesellschaft zu erfüllen hat: deshalb haben die großen metaphysischen Systeme in ihrer theoretischen Erkenntniß den Angelpunct für die Inhaltsbestimmung des sittlichen Be-

wußtseins gesucht. Verzichten wir jetzt auf eine solche Wissenschaft, so kann die metaphysische Ansicht, aus welcher das Princip der Moral hervorgehen soll, nur noch im Glauben gesucht werden.

Allein die Metaphysik des religiösen Glaubens ist nicht wissenschaftlich begründbar, so wenig wie eine Metaphysik überhaupt. Wer daher seiner metaphysischen Vorstellung auch die Ansicht vom Zwecke der Gesellschaft entnimmt und daraus den Inhalt des Pflichtbewußtseins gewinnt, der thut es auf Grund seines Glaubens, den ihm Niemand wehren wird, aber nicht in der allgemeingiltigen Weise einer wissenschaftlichen Begründung. Wie die theologische Metaphysik, so gilt auch die theologische Ethik nur unter Voraussetzung des Glaubens. Aber ihr großer Vortheil der psychologischen Auffassung gegenüber besteht eben darin, daß sie ihrem Glauben ein inhaltliches Princip der Moral verdankt.

So scheint es, als wären wir am Ende. Die theoretische Erkenntniß kann weder unterhalb noch oberhalb der Gesellschaft in allgemeingiltiger Weise den Zweck und die Aufgabe bestimmen, welche dieselbe zu erfüllen hat. Die Psychologie mit ihrem Glückseligkeitstrieb reicht nicht aus; die Metaphysik mit ihrem Weltplan ist als Wissenschaft unmöglich und als Glaube nicht beweisbar. Und dabei müßten wir uns mit dem mageren Ertrag des formalen Princips und der formalen und socialen Pflichten begnügen, wenn es nicht gelänge, einen allgemeingiltigen Inhalt für das gesellschaftliche Pflichtbewußtsein zu finden.

Aber sollte denn wirklich die Kenntniß des „Weltplans" dazu nöthig sein, um die Aufgabe der Gesellschaft zu bestimmen, und sollte, da wir doch in jeder historischen Gesellschaft irgendwie eine Vorstellung von ihrer Aufgabe finden, sich gar kein allgemeiner Begriff derselben in dem Wesen der Gesellschaft selbst erfassen lassen?

Bei allen Normen handelt es sich um die Forderung von etwas Allgemeingiltigem. Indem wir dem Merkmal, daß über-

haupt etwas verlangt wird, zuerst nachgingen, stießen wir auf das formale Princip der Pflichterfüllung. Sollte etwa der Inhalt der Pflicht, bei dessen Betrachtung uns das historische Element der Gesellschaft begegnete, mit dem Merkmal der Allgemeingiltigkeit selbst in directer Beziehung stehen?

Alle Gesellschaften, wie sie auch zu Stande gekommen sein mögen, — die einen nur durch gemeinsame Abstammung, die anderen unter Mitwirkung historischer Processe — sind Complexe von vorstellenden, fühlenden, wollenden Individuen. In einer jeden waltet nicht nur eine Gemeinsamkeit des physischen Lebens, sondern auch ein geistiger Zusammenhang ob. Jede Gesellschaft hat ihr Gesammtbewußtsein. Nicht eine mystische Substanz, ein unfaßbarer „Volksgeist“ ist der Träger desselben, sondern alle einzelnen Individuen. Aber eben vermöge der natürlichen oder historischen Gemeinsamkeit ihres Lebens liegt in allen diesen Individuen ein gemeinsamer Untergrund des seelischen Daseins, auf welchem alle Mannichfaltigkeit des individuellen Vorstellens, Fühlens und Wollens sich erhebt. Da ist eine Vorstellungsweise, welche den Rahmen aller Kenntnisse und alles Nachdenkens der Einzelnen bildet, — eine Gefühlsweise, aus der die Regungen individueller Gefühle als Auszweigungen sich ablösen, — eine Willensbestimmtheit, die als Grundton alle persönlichen Bestrebungen durchdringt. Dies Gesammtbewußtsein ist in dem ursprünglichen Zustande jeder Gesellschaft eine natürliche Gemeinsamkeit, welche unerkannt als bestimmende Macht über den Individuen schwebt. Ihr Denken, ihr Fühlen, ihr Wollen ist davon beherrscht. Diese Naturmacht des Gesammtbewußtseins nennen wir Sitte; sie ist das natürlich Gemeinsame, dasjenige, was mit Naturnothwendigkeit für alle Mitglieder der Gesellschaft gilt. Sie ist in jeder Gesellschaft ein nothwendiges Product von deren natürlichen und historischen Lebensverhältnissen; sie ist deshalb in jeder anders als in den übrigen gestaltet.

Allein die Macht der Sitte ist diejenige unwillkürlicher und unbewußter Nothwendigkeit. Prüfen wir aber unser Urtheil über den Werth der Gesellschaften, so finden wir, daß wir dieselben um so höher schätzen, je mehr in ihnen dieser ihr gemeinsamer geistiger Lebensgehalt zum bewußten Ausdruck und zur Herrschaft in ihrem ganzen äußeren Zusammenleben gekommen ist. Denn das klare Bewußtsein und die äußere Ausprägung dessen, was für alle gilt, ist die sichere Gewähr für die Herrschaft desselben über die Willkür der individuellen Thätigkeiten, welche stets mit der Zeit sich gegen jenes ursprüngliche Gesammtbewußtsein aufzulehnen beginnt. Wenn es in der entwickelten Gesellschaft etwas Allgemeingiltiges geben soll, so muß jener dunkle Gesammthintergrund aller einzelnen geistigen Existenzen in diesen zum Bewußtsein und zur Darstellung in ihren gemeinsamen äußeren Lebensverhältnissen kommen.

Darum ist es die Aufgabe jeder Gesellschaft, ihren geistigen Gehalt, der als natürliche Gemeinsamkeit dem Seelenleben aller ihrer Mitglieder zu Grunde liegt, zum klaren Bewußtsein zu bringen und nach ihm den Zusammenhang ihres äußeren Lebens zu gestalten. Die allseitige Lösung dieser Aufgabe nennen wir das Cultursystem der betreffenden Gesellschaft, und so dürfen wir sagen: die Bestimmung jeder Gesellschaft ist die Schaffung ihres Cultursystems.

Diese Aufgabe gilt für alle Gesellschaften: aber weil einer jeden durch ihre natürlichen und historischen Bedingungen ihr Gesammtbewußtsein und die Möglichkeit von dessen Ausbildung und Ausprägung vorgeschrieben ist, so sind von der einen Gesellschaft zur anderen die besonderen Vorstellungen, Gefühle und Willensthätigkeiten, in denen sie ihr Cultursystem darstellen müssen, verschiedene. Erst hier übersieht man, wo das historische Element wurzelt, das in den besonderen Vorschriften der Moral unaustilgbar ist.

Jede Gesellschaft hat — das ist ihre sittliche Aufgabe — aus der Masse der individuellen Thätigkeiten dasjenige herauszuarbeiten, was an Vorstellungen, Gefühlen und Willensbestimmungen ihren gemeinsamen Lebensgrund bildet. Sie hat mit der Vereinigung aller ihrer Kräfte dies ihr Cultursystem zu schaffen. Sie soll sich das, was in ihr unwillkürlich galt, zum Bewußtsein bringen, sie soll es prüfen, soll sich besinnen, ob sie es wirklich anerkennt, und sie soll, wenn sie dies gethan hat, es niederlegen in der Anordnung ihres gesammten äußeren Lebensapparates. Mit diesem ihrem Cultursystem steht und fällt der sittliche Werth jeder Gesellschaft: den letzten Schweiß- und Blutstropfen hat sie daran zu setzen, um dasselbe zu erzeugen und zu erhalten.

Und indem so die einzelne Gesellschaft in ihrer historischen Bedingtheit das Gemeinsame, das in ihr über allen ihren Individuen waltet, zur Herrschaft in ihrem inneren und äußeren Leben bringt, strebt sie von ihrer natürlichen Grundlage empor, in sich das absolut Allgemeingiltige zur Erscheinung zu bringen. Das ist das letzte Ziel: aber jede Gesellschaft löst es nur innerhalb der Grenzen, welche ihr durch die ursprüngliche, natürliche Gemeinsamkeit ihrer Sitte gesteckt sind.

Diese Aufgabe der Gesellschaft wurzelt also in dem Begriffe der Allgemeingiltigkeit: sie soll zum Bewußtsein und zur äußeren Darstellung bringen, was in ihr allgemein gilt. Damit schafft sie ihr Cultursystem. Damit aber ist nun zugleich der Inhalt des individuellen Pflichtbewußtseins, soweit dasselbe von der historischen Besonderheit unabhängig ist, gegeben. Die Pflicht des Individuums ist, im Dienste der Gesellschaft zu stehen, aber in dem Sinne, daß die gemeinsame Arbeit derselben ihr Cultursystem erzeuge. Das materiale Princip der Ethik lautet: thue das Deine, damit in der Ge-

sellschaft, der du angehörst, ihr gemeinsamer geistiger Gehalt zum Bewußtsein und zur Herrschaft gelange.

Aus diesem Grundsatz ergeben sich dann wieder nach der Methode des teleologischen Zusammenhangs eine Anzahl besonderer Pflichten, welche als Culturpflichten zu bezeichnen sein dürften. Als Leitfaden für ihre Auffindung müßte wieder die psychologische Eintheilung sich darbieten, wonach das Gesammtbewußtsein sich auf den drei Gebieten des Vorstellens, Fühlens, Wollens zu entwickeln hat, und immer handelte es sich um die unerläßlichen Bedingungen für die Gemeinsamkeit dieser Thätigkeiten. Jene inhaltlichen Hauptpflichten der Wahrhaftigkeit, der Sympathie, des Wohlwollens, auf welche alle ethischen Untersuchungen hindrängen, erscheinen hier neben anderen als die nothwendigen teleologischen Consequenzen der Aufgabe, und als die Realisirung des Cultursystems treten uns die drei großen Güter Wissenschaft, Kunst und Staat entgegen.

Doch seien diese Ausführungen auch für diesen wichtigsten Theil nur kurz hier angedeutet, wo es sich wesentlich um das Princip der Moral und um den Nachweis handelte, daß die kritische Methode auf dem Wege der teleologischen Ableitung zur Begründung eines Systems der Ethik fähig ist, welches von der Mannichfaltigkeit der besonderen Maximen in den historisch bedingten Formen der menschlichen Gesellschaft völlig unabhängig und dabei doch weit davon entfernt ist, in leeren Abstractionen hangen zu bleiben. Freilich ist eine solche Behandlung der „practischen" Philosophie eminent unpractisch: sie weiß über Armenpflege, Steuerpolitik und andere Tagesfragen durchaus keine Rathschläge zu ertheilen; aber vielleicht entschädigt sie den Einen oder den Anderen dafür durch die Besinnung auf Dasjenige, was am Ende der Tage ebenso gelten wird, wie am Anfang.

Sub specie aeternitatis.

Eine Meditation.

οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα
καὶ δοκεῖ καὶ δόξει.

Platon.

Bei Geburt und Tod, wenn des Lebens Gestalten kommen und gehen, da sprechen die Menschen von Wechsel und Vergänglichkeit, von Zeit und Ewigkeit, — da wundern sie sich, wie in das Tageslicht der Wirklichkeit die Dinge heraufdämmern und wie sie in die Nacht des Nichtseins wieder zurücksinken. Aber am grausigsten fühle ich diesen dunklen Strom, mit dem wir alle treiben, dann, wenn nichts geschieht und nichts sich ändert. Wenn ich in der Einsamkeit den Zeiger der Uhr sinnlos von Strich zu Strich fortschreiten sehe, oder wenn ich in stiller Nacht den Schlag meines Pulses zähle, dann schaudere ich davor, wie die Tropfen der Gegenwart aus unbekannter Höhe vor mir niederrieseln in unbekannte Tiefe.

Aber das Dämonische in dem Eindruck der leeren Zeit und ihres vernunftlos gleichmäßigen Abflusses liegt doch, wenn ich es recht bedenke, darin, daß ich weiß, welch' eine Gewalt des Zerstörens, des Zerfressens und Zerbröckelns in diesem steten Fall der Zeittropfen wohnt. Zwar erkenne ich, daß all das Entstehen und Vergehen, all das Zeugen und Vernichten nicht durch die Zeit, sondern nur in der Zeit vorgeht: aber ich

weiß auch, daß, wie der leere Raum, so die leere Zeit ein räthselhaftes Nichts ist, ohne welches für mich kein Etwas erscheint.

Je mehr ich diesen gleichgiltigen und sinnlosen Hintergrund alles dessen, was mir lieb ist, betrachte, um so unbegreiflicher und unheimlicher wird er mir. Anfanglos und endlos dehnt er sich hinter mir und vor mir aus, und ich bin — ohne zu wissen, weshalb — davon überzeugt, daß daran nicht die Blödigkeit meines Blicks schuld ist, der nicht weit genug reichte, sondern daß nie ein Anfang und nie ein Ende dieses immer gleichen Abflusses gewesen sein und werden könne.

Dem Endlosen gegenüber verschwinden die Maße, mit denen ich das Endliche zu vergleichen gewöhnt bin. Tausend Jahre sind wie Ein Tag vor dem Blicke, der den ganzen Zeitablauf — vergebens — zu umspannen sucht. Wie thöricht erscheint da Alles, was wir thun, um dem Vergänglichen größere Dauer zu geben! Ist es nicht gleichgiltig, ob wir in das Endlose hinein eine geringere oder eine größere Strecke bauen? Es wird doch Alles wieder dahingerafft! Was hilft es uns, zu hoffen, daß das Andenken an uns und an das, was wir gewollt, eine Spanne Zeit unser Leben überdauere? Der Zeitenlauf, der die Sonnen nicht schont, wird auch mit unsern Pyramiden fertig werden. Rettungslos gleitet alle Herrlichkeit der Menschengeschichte in den Abgrund endloser Zukunft. Unsere Schriften und Denkmäler, all' unsere Vorrichtungen, mit denen wir der Vergessenheit ein paar Jahrzehnte oder ein paar Jahrtausende abzugewinnen hoffen, — sind sie nicht dem endlosen Wechsel gegenüber ungeschickte Versuche, ein Meer auszuschöpfen? All unsere stolzen Werke, die für die späteste Zukunft fest und sicher gefügt sein sollen, — Pfahlbauten sind sie über dem Strome der Vergänglichkeit.

Man hat mich gelehrt, all diesen Wechsel werde meine

Seele überdauern, sie sei unzerstörbar, wie die Zeit selbst. Ich weiß nicht, ob es so ist; noch Niemand hat's bewiesen und Niemand widerlegt. Aber eines weiß ich bestimmt: das ist, daß die bloße endlose Dauer mir nicht helfen würde! In mir wechselt die Welt wie um mich. Was als Gehalt meines Vorstellens, meines Fühlens, meines Wollens in mir ist, das tritt in der Zeit auf und verschwindet in der Zeit. Wenn ich unzerstörbar sein soll, so muß ich auch ungeworden sein: aber was weiß ich von dem, was vor meiner Geburt mir geschehen ist? Und wenn ich so, ein Ahasverus, durch die endlosen Tage mich hinschleppen, immer Neues in mir wie um mich entstehen und vergehen sehen soll, — ist das die Mühe und die Last des Seins werth?

Was denken sich die Menschen bei dieser endlosen Dauer ihres Lebens, an die sie glauben? Wenn der gemeine Mensch in seinem Glückseligkeitsbedürfniß sich in dem Gedanken dieser „Unsterblichkeit" gefällt, so wünscht er nur, aus der endlosen Tiefe der Zeiten endlose Lust zu schöpfen. Wenn der bessere Mensch, unbefriedigt von dem, was ihm hier zu leisten vergönnt war, den ganzen Ablauf der Zeiten für sich verlangt, so liegt der Werth eines künftigen Lebens für ihn nicht in jener unbegrenzten Dauer, sondern in der Fülle sittlicher Bethätigung, die sie ihm ermöglichen soll: werthlos würde die endlose Existenz auch ihm werden, wenn er ohne diesen Inhalt nur so einfach weiter existiren sollte.

Die bloße endlose Dauer befreit mich nicht von der Macht der Zeit, sie stürzt mich nur tiefer unter dieselbe. Die bloße Dauerhaftigkeit meines Seins ist mir werthlos. Nur ein elementares und rohes Empfinden hat Respect vor dieser brutalen Haltbarkeit, in welcher jeder Stein dem besten meiner Gedanken überlegen ist. Von der Vergänglichkeit des zeitlichen Wesens komme ich auch durch die endlose Existenz nicht frei. Wenn

ich mich darüber soll erheben können, so ist es nur durch den Inhalt, durch den Werth meiner Existenz möglich, — nur dadurch, daß es mitten in dem zeitlichen Abfluß meines Lebens etwas giebt, was über alle zeitliche Bestimmung erhaben ist, wenn ich dies erfassen und es zum Inhalt meines Seins machen kann. Ein unbegrenztes Weiterleben hat für mich nur insofern Werth, als es mir dasselbe ermöglicht, was ich, wenn es überhaupt möglich ist, schon jetzt zu gewinnen vermag. Die Befreiung von der Zeit und ihrem Wechsel winkt nicht in der unausdenkbaren Ferne des Zeitverlaufs, sondern in jedem Augenblick, wo ich in mir selbst die Zeit zu vernichten weiß.

Wenig tröstlich scheint mir daher, was sich die meisten Menschen denken, wenn sie der Zeit die Ewigkeit gegenüberstellen. Aus vielen Redewendungen, die mir alle Tage begegnen, sehe ich, daß sie unter Ewigkeit nur eine unbegrenzte Zukunft denken. Ihre Ewigkeit ist, im Grunde genommen, die Zeit selbst im Gegensatze zu den einzelnen Zeitgrößen, die sich nur in beschränkter Dauer darstellen. Wer seinen Trost schon in dem bloßen Gedanken findet, daß unser Erdendasein sich ohne Ende irgendwie und irgendwo anders weiterspinnen wird, — dem sei es gewiß nicht verwehrt. Die Bedürfnisse der Menschen sind verschieden, und damit auch ihr Wunsch und ihr Glauben. Nur das soll man nicht sagen, daß mit jener Vorstellungsweise die Zeit überwunden sei, welche vielmehr mit der ganzen Endlosigkeit, die zum Wesen ihrer Anschauung gehört, die Grundlage davon bildet. Ich aber frage jetzt nicht nach der Dauer meines Lebens, sondern nach der Möglichkeit einer zeitlosen Existenz.

Aber hüte ich mich, mein Verlangen zu hoch zu stellen! In der Zeitlosigkeit, in der Vernichtung der Zeit suche ich die Ewigkeit: ist das nicht ein thörichtes, ein unmögliches Begehren? Stehe ich doch selbst mit allen meinen Kräften und

Thätigkeiten mitten in der Zeit; und wenn sie die allgewaltige Macht in allen Dingen ist, wie kann ich sie in mir vernichten?

Ein Weg scheint sich mir zu bieten, den schon Mancher betreten hat. Es wurde mir schwer, etwas so völlig Inhaltloses und Sinnloses wie die leere Zeit für den Boden alles dessen, was wirklich ist, zu halten. Aber der Anblick der Dinge nöthigte mich dazu; denn Nichts hab' ich je erfahren, nicht in mir, noch außer mir, was nicht irgend eine Stelle in dieser leeren Zeit eingenommen hätte und nicht durch das Verhältniß zu dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden bestimmt gewesen wäre. Aber diese Nöthigung, jeden Inhalt meiner Vorstellungen in zeitlicher Einordnung aufzufassen, — sollte sie vielleicht nicht im Inhalt, sondern nur in einem Gesetz meiner Vorstellungsthätigkeit begründet sein? Sollte jenes endlose Ganze, welches ich noch dazu mit den einzelnen Zeitgrößen in kein irgendwie aussprechbares und fest bestimmbares Verhältniß setzen kann, und welches selbst, wie ich mich besinne, nicht einmal ein Object meiner Erfahrung ist, sollte es vielleicht nur eine Form meiner Vorstellung sein, der keine Wirklichkeit entspricht? So wäre das Schreckbild der Vergänglichkeit, vor dem ich schauderte, nur ein Wahnbild, mit dem ich mich selber ängstigte.

Wäre es an dem, so fiele eine große Last von mir auch in anderer Hinsicht. Denn die schwersten Zweifel, die mich oft beunruhigt haben, sind gerade dadurch hervorgerufen worden, daß man mir hat zeigen können, es sei in all den Erscheinungen, welche im Ablauf der Zeit sich vor mir abrollen, ein geheimer Rhythmus, wonach die Form der Bewegung sich immer wiederholt, und nach diesem Rhythmus könne Alles, was da auftaucht in der Reihenfolge der Dinge und ihrer Thätigkeiten, so begriffen werden, daß man einsieht, wie es hat kommen müssen und wie es ebenso auch wieder verschwinden muß. Zu

dem, was auf diese Weise, dem Rhythmus gemäß, kommt und geht, dazu gehöre, hab' ich weiter zugeben müssen, auch jeder Wunsch und jedes Wollen, das in mir oder einem Andern oder in vielen Andern erwacht und sich geltend macht als Beurtheilung der Dinge und ihrer Zustände, der Menschen und ihrer Thätigkeiten. All dieses Begehren und Beurtheilen also, welchen Inhalt es auch habe, sei gleich nothwendig; manches sei in engerem, manches in weiterem Kreise verbreitet, manches erhalte sich länger und manches kürzer: und eines löse in diesem Rhythmus immer schließlich das andere ab. Ich aber hatte bis dahin geglaubt, daß es Ideale gäbe, die nicht nur ich, sondern jeder andere auch, immer wollen müsse; es war mir ganz gleichgiltig gewesen, wie ich dazu gekommen war, an sie zu glauben; ich wußte nur, daß ich sie begehrte, so lange ich von ihnen weiß, und daß es leider mir selbst nur selten gelang, ihnen gemäß zu thun. Wenn das nun aber alles auch nur so Wünsche sind, wie sie als Zeitgebilde tausendfach in dem Rhythmus der Seelenthätigkeiten zu Stande kommen, woher nehme ich dann das Recht, Andere nach diesen Wünschen zu beurtheilen, und weshalb soll ich mich eigentlich selbst noch in so merkwürdiger und mich selbst oft so kränkender und hemmender Weise an sie gebunden fühlen, wie ich das vorher that?

Wenn ich meine Ideale nur als Producte betrachte, welche in der endlosen Wellenbewegung der Erscheinungen kommen und gehen wie alles Andere, — und wie oft habe ich gehört, daß dies die einzige wissenschaftliche Betrachtung sei —, so höre ich auf, sie für werthvoller zu halten, als die ganze Masse der übrigen Wünsche, die so heftig und so kräftig oft in mir emporsteigen. Wenn einer so nothwendig ist, wie der andere, so kommt es nur darauf an, welcher gerade mit der größten Energie hervorgetrieben wird. Wenn die zeitliche Auffassung und die Einsicht in den nothwendigen Vorgang des zeitlichen Entstehens

das letzte Wort ist, welches die Wissenschaft über diese Dinge zu reden vermag, so weiß ich nicht, wie für sie noch eine Pflicht übrig bleiben kann, die für alle ausnahmslos und immer gelten soll. In die Zeitanschauung gebannt zu sein, das ist, fürchte ich, die Erbsünde des Intellects.

So will ich denn versuchen, von diesem Fehler mich frei zu machen. Wie ein Schleier lag es um meine Augen, und die flimmernde Unruhe des Entstehens und Vergehens umspielte mir täuschend das reine Bild der Wirklichkeit: ich werde es ganz klar sehen, wenn ich alle Zeitform von dem wahren Wesen der Dinge entferne. Wohlan! ich nehme den Schleier ab, — und ich stehe geblendet: ich sehe nichts mehr. Verschwunden ist mit Einem Schlage die reizvolle Lebendigkeit, mit der sich vorher die Dinge an mich herandrängten, — verschwunden der ordnende Rhythmus, in dem sie sonst sich vor mir bewegten: in kalter Ruhe liegt ein Chaos vor mir. Für das Licht dieser Ewigkeit sind meine Augen nicht gemacht.

Jetzt erst wird es mir klar, daß ich die verwirrende Mannichfaltigkeit der Eindrücke, die mich bestürmen, nur deshalb ertragen habe, weil sie sich zeitlich vor mir ausbreiteten und anordneten. Nur dadurch ward ich ihrer Herr, daß ich sie in Bewegung und Veränderung begriffen dachte. Widersprechendes konnte ich mir vereinen, wenn ich es auf verschiedene Zeiten vertheilte: es schien mir erlaubt zu sein, anzunehmen, daß ein Ding eine Eigenschaft im Laufe der Zeit erst erwerbe oder eine andere verliere. Jetzt, wo ich alle diese Zustände in eine zeitlose Gesammtvorstellung zusammenschauen soll, muß ich dem Dinge dieselbe Eigenschaft zusprechen und doch auch absprechen. Damit aber hört meine Fähigkeit, über die Dinge nachzudenken, auf: ich bin der ganzen Verwirrung meiner Eindrücke preisgegeben.

Nun verstehe ich auch, warum diejenigen, welche eine zeit=

lose Erkenntniß der Welt gesucht haben, dahin gelangten, die Wirklichkeit des Widersprechenden zu behaupten, und dem verstandesmäßigen Denken, das im Satz des Widerspruchs befangen sei, den Krieg erklärten. Wer Alles, was uns andern nur durch die Differenz der zeitlichen Bestimmungen vereinbar ist, in zeitloser Vereinigung zusammendenken will, für den sind die Dinge, was sie nicht sind, und sind nicht, was sie sind. Aber lieber will ich auf die Zeitlosigkeit der Welterkenntniß verzichten, als auf das Gesetz meines Denkens.

Soll ich trotzdem die Welt erkennen, wie sie in zeitloser Ewigkeit ist, so bleibt mir nur übrig, alle diese Bestimmungen, die mir nur in besonderer zeitlicher Vermittlung bekannt geworden sind, mit der Zeitanschauung zusammen von mir zu weisen. Dann gewinne ich freilich die erhabene Vorstellung von einem ewigen, veränderungslosen, still in sich ruhenden Etwas. Aber ich habe dann keinen Inhalt mehr, den ich in dies Etwas hineindeuten dürfte: denn jede Qualität, die ich vorstelle, gehört der zeitlichen Erscheinungswelt an. Das zeitlose Sein kann ich nur als die abstracte Substanz denken, die Nichts ist und aus der Nichts werden kann. Denn freilich steht dies zeitlose Etwas weit über dem Gewoge der Einzeldinge meiner Erfahrung; die Welt ist unter ihm verschwunden: aber es führt auch von ihm kein Weg zurück in diese farbige Erscheinungswelt, deren Sonne meinem Leben leuchtet.

Eine Welt, in der Nichts geschieht, ist auch für mich Nichts mehr: ich kann sie nicht erkennen, ich kann sie nicht einmal vorstellen. Alle Formen meines Denkens sind auf die zeitlichen Verhältnisse angewiesen, in denen allein Bewegung und Veränderung möglich sind, die aber auch Bewegung und Veränderung unumgänglich mit sich führen. Ich schauderte vorhin vor dem Bilde der Welt, in deren rollender Fluth Nichts besteht: aber ich schaudere noch mehr vor dem Bilde einer Welt,

in der Nichts geschehen, Nichts gethan und Nichts verändert werden kann. Gegen diese Ansicht sträubt sich mit widerlegender Gewalt mein Wille; und selbst wenn ich allen Wechsel der Außenwelt nur für eine Vorstellungsform halten dürfte, — der Wechsel meiner Vorstellungen selbst ist nicht mehr ein bloß vorgestellter.

Will ich von meiner Erkenntniß alle die zeitlichen Verhältnisse ausschließen, auf welche allein die Formen meines Denkens angewendet werden können, so bleiben nur entweder die Massen unverarbeitbarer Eindrücke oder die leeren Abstractionen zurück. Mein Denken ist, wie es mir selbst nur als zeitlicher Vorgang bewußt ist, unweigerlich an die Zeit gebunden. Es giebt keine Welterkenntniß sub specie aeternitatis. Durch alle Kraft meines Denkens kann ich von der Zeit nicht in dem Sinne frei werden, daß ich ein Zeitloses zu erkennen vermöchte. Alle meine Urtheile beziehen sich auf eine zeitlich bestimmte Welt, in der die einzelnen Gestalten werden und vergehen. Selbst die allgemeinen Urtheile, die ich Naturgesetze nenne, und die jenen bleibenden Rhythmus der Zeitbewegung zu erkennen bestimmt sind, enthalten sämmtlich Formen der Succession von Ereignissen; sie hätten ihren Sinn verloren, wenn ich die Möglichkeit zeitlicher Reihenfolge aufgehoben denken wollte, und auch sie lehren mich nicht, wie wol manchmal behauptet worden ist, ein zeitloses Sein.

Und so wäre ich denn also wirklich in den endlosen Fluß des Zeitgeschehens gebannt und müßte auf den Wunsch verzichten, mich darüber zu einem Zeitlosen zu erheben? Die Ewigkeit ist meiner Erkenntniß verschlossen. Aber besitze ich denn nichts Anderes? und trage ich kein anderes Bewußtsein in mir als dasjenige, welches die mir gegebenen Bestimmungen der Wirklichkeit in Urtheilen mit einander verknüpft?

Mich selbst müßte ich vergessen, wenn ich verleugnen wollte, daß ich all der Wirklichkeit gegenüber, welche den Gegenstand

meines Urtheilens bildet, das Bewußtsein dessen in mir trage, was wirklich sein soll, — was wirklich sein soll vor Allem in mir selbst. Danach beurtheile ich das, was ist, und in erster Linie das, was ich als meine eigene Thätigkeit erkenne.

Freilich ist auch diese meine Ueberzeugung und die darauf gegründete Beurtheilung in mir geworden, und ich kann auch sie der zeitlichen Betrachtung unterwerfen, um festzustellen, durch welche Veranlassungen ich, dem Rhythmus alles Geschehens gemäß, dazu gekommen bin, sie mir zum Bewußtsein zu bringen. Aber der ganze sehr verwickelte Verlauf, den ich für diese Erklärung aufsuchen muß, ist gänzlich gleichgiltig dem absoluten Werthe gegenüber, welcher dem Inhalt dieses Bewußtseins innewohnt, und vermöge dessen ich überzeugt bin, daß derselbe als Norm für alle Wirklichkeit gilt.

Alles, was ich als wirklich erkenne, verdankt irgend einem anderen Wirklichen seinen Ursprung und ist durch die Mächte der Wirklichkeit bedroht: es ist entstanden und wird vergehen. Auch das, was unter besonderen Umständen der Wirklichkeit um besonderer, aus der zeitlichen Bewegung heraus entstandener Zwecke willen, gewollt und gewünscht wird, unterliegt lediglich der genetischen Betrachtung. Aber ich weiß, es giebt Zwecke, die absolut gelten, — Bestimmungen, die sein sollen, gleichviel ob die Wirklichkeit in ihrem zeitlichen Verlaufe sie erfüllt oder nicht.

Zeitlos-ewig ist nichts von dem, was — im Sinne der empirischen Erkenntniß — ist. Denn ich erfahre kein Sein und kann keins erkennen, das nicht geworden und vergänglich wäre. Ewig-zeitlos ist für mich nur dasjenige, was gilt, ohne sein zu müssen. Wenn man dies „ideale Sein" das wahre Sein, das ὄντως ὄν, wenn man es das Ding-an-sich genannt hat, — immer hat man nur das gemeint, was da gilt, auch

wenn es sich vor unserer Erfahrung nicht als das Wirkliche darstellt. Mein Wissen ist auf das, was wirklich ist, beschränkt; aber ich habe ein Bewußtsein von dem, was sein soll. Mein Gewissen ist es, was mich die zeitlosen Bestimmungen lehrt, die über aller Bewegung der in die Zeit getauchten Wirklichkeit gelten. Das Licht der Ewigkeit leuchtet mir nicht im Wissen, sondern im Gewissen.

Wenn ewig nicht das ist, was ist, sondern das, was sein soll, so verstehe ich, weshalb es meiner Erkenntniß nie gelingt, die Welt als zeitlos zu denken, und weshalb ich doch überzeugt bin, daß es für mich eine Befreiung von der Zeit giebt. Die Ewigkeit will nicht erkannt, — sie will erlebt sein. Wenn ich mich auf das besinne, was sein soll, wenn ich den zeitlos giltigen Zweck zu dem meinigen mache, dann hebe ich mich empor über die Welt, die ich erkennen kann, dann stehe ich, mitten in der Zeit, doch im Zeitlosen und Ewigen. Indem mein Bewußtsein an dem Ewigen Theil gewinnt, erhebe ich mich selbst über alle Zeit und Zeitbewegung; dann herrscht in mir Etwas, was keine Zeit erzeugen und keine Zeit vernichten kann, Etwas, was zwar in mir als einem zeitlich bestimmten Wesen mit der Zeit erscheint und mit der Zeit selbst wieder verschwindet, was aber seinem Inhalt nach zeitlos gilt.

So kann in mir, mitten im Getriebe der Zeitwellen, das Ewige geboren werden. Wenn das, was sein soll, in meinem Bewußtsein an's Licht tritt, so ist mir in meinem an die Zeit gebundenen Denken so zu Muth, als sei Jenes schon längst, „vom Anbeginn der Zeiten" her vorhanden, und als hätte ich mich seiner nur zu „entsinnen" gehabt. In den Weihestunden dieser Besinnung vergesse ich die wirkliche Welt, und in mir breitet sich die zeitlose Ewigkeit aus. Ihr anzugehören, mit meinem ganzen Sein in dies ewige Sollen aufzugehen, — das ist meine wahre und vollkommene, meine einzige Seligkeit.

Allein selten genug sind freilich diese Momente, in denen die zeitliche Welt mir entschwindet und mein Dasein in die Ewigkeit sich emporhebt. Ihr Werth entschädigt mich für die Kürze ihrer Dauer. Aber wenn ich Umschau unter den Menschen halte und ihr Leben und Treiben betrachte, so verberge ich mir nicht, daß der Genuß dieser Ewigkeit uns allen nur wenig und vielen gar nicht zu Theil wird. Wer in das Triebleben der alltäglichen Bedürfnisse, in das Gewebe seiner auf Zeitliches, auf Vergängliches gerichteten Wünsche und Leidenschaften eingesponnen ist, oder wer in dumpfer Gleichgiltigkeit den Faden seiner Thätigkeit abspinnt, der erhebt sich vielleicht niemals zu diesem Bewußtsein eines über alle Zeiten hinausragenden Werthes.

So allein wird es mir verständlich, daß ich der Lehre begegnet bin, die Unsterblichkeit sei kein Geschenk, das uns allen in die Wiege gelegt würde, sondern ein Gut, das wir erwerben müssen und das nicht allen zu Theil werde. Ich kann nicht absehen, wie man eine solche Lehre mit der gewöhnlichen Vorstellung von der Unsterblichkeit in Uebereinstimmung bringen kann. Gehört es zum Wesen der Seele, endlos weiter zu leben, so verstehe ich nicht, wie das nur für einige zutreffen soll und für andere nicht; und gehört es nicht zu ihrem Wesen, so weiß ich nicht, durch welche Mittel die einzelne Seele eine Dauerhaftigkeit erwerben soll, die andern abgeht. Und auch das — aber das ist vielleicht Geschmackssache — will mir nicht recht in den Sinn, daß eine endlose Existenz der Lohn des besseren Strebens sein sollte. Will man aber unter Unsterblichkeit diese Befreiung vom zeitlichen Wesen, diese Erhebung in das Bewußtsein des Ewigen verstehen, so begreife ich, wie man dieser Unsterblichkeit mitten im Laufe des Lebens theilhaftig sein kann, und ich weiß zugleich, daß diese Erhebung Vielen von der Wiege bis zur Bahre unbekannt bleibt. Sie treiben dahin in

dem großen Strome, und sie kennen das Ufer nicht, an dem sie ankern könnten.

Mitten also in dem Wechsel meines Lebens kommt das Wandellose, Ewige in der Gestalt des Werthbewußtseins zum Durchbruch. Dann fällt meine eigene kleine Existenz mit allen ihren in dem zeitlichen Ablauf der Dinge begründeten Interessen von mir ab, und ein Allgemeingiltiges, ein Ueberindividuelles kommt in der Tiefe meines Lebens zum Vorschein. In solchem Augenblick werde ich aus der Ewigkeit heraus neu geboren: in meine zeitliche Existenz tritt das Ewige ein. Darin also, sehe ich, besteht das Räthsel der „Wiedergeburt", daß ich mich selbst vergesse. Solange mein Denken, Fühlen und Wollen nur in meiner zeitlich bestimmten Individualität seine Ursache hat, rauscht es in dem großen Lärm der Dinge dahin; sobald es aber in dem Bewußtsein des Allgemeingiltigen begründet ist, hebt es sich aus dem trüben Gewirr der Zeit empor in den Aether der Ewigkeit. Ich muß sterben, um unsterblich zu sein. Das Beste, was ich als Individuum thun kann, besteht darin, mich zu vergessen und das Allgemeingiltige zu ergreifen, das über uns allen als Maß und Ziel waltet.

Dies Ewige, Allgeltende, daran ich mich klamm're, um über dem Zeitstrom den festen Halt zu gewinnen, — die Menschen mögen es nennen, wie sie wollen! Ich nahe mich ihm, wenn ich mit ernster Forschung meine Gedanken der strengen Norm unterwerfe und den Rhythmus des Geschehens zu verstehen suche, der, als das Bleibende im Wechsel, ein Abglanz der Herrlichkeit des Ewigen ist: — ich erlebe es, wenn die höchsten Güter der Menschheit mein Herz höher schlagen lassen und wenn siegreich über alle meine Wünsche das ewige Gebot in mir sich bestimmend erhebt: — ich genieße es, wenn ich mit begierdeloser Anschauung das reine Bild der Dinge, wie es allen erscheinen sollte, in mich sauge. Immer kommt es darauf

an, daß das Zeitliche sich mir in das Zeitlose, das Seiende in das Seinsollende verwandle. Der Ewigkeit sind wir gewiß, wenn aus dem Gewirr der Meinungen wir uns retten in die ruhige Klarheit der Wissenschaft, — wenn all das leidenschaftliche Drängen unserer Wünsche auszittert vor dem willensstarken Bewußtsein der Sittlichkeit, — wenn, allen Wunsches baar, wir das problembekümmerte Haupt zu seliger Ruhe niederlegen in den Schooß der Kunst.

— Stadt und Land. — III. Kleine Betrachtungen und Bekenntnisse vermischten Inhalts. 1) Allerlei: Menschliche Lebensdauer. — Der Militäraufwand. — Die Oeconomie der Aemter. — Moralstatistik und Willensfreiheit. — Furcht und Mitleid in der Tragödie. — Zu Hermann und Dorothea. — Eintheilung der Universalgeschichte. — Strauß. — 2) Wider den neuen Glauben. 3) Wider die Formeln des alten Glaubens.

Rümelin, G., Kanzler der Universität Tübingen, **Reden und Aufsätze. Neue Folge.** Klein 8. 1881. (VI. 624 Seiten.) M. 8. —.

Inhalt. I. Reden: Ueber den Zusammenhang der sittlichen und intellectuellen Bildung, 1875. — Ueber einige psychologische Voraussetzungen des Strafrechts, 1876. — Festrede zur Verkündigung der Ehrenpromotionen beim Universitätsjubiläum 10. August 1877. — Ueber die Arbeitstheilung in der Wissenschaft, 1877. — Ueber Geseze der Geschichte, 1878. — Ueber das Wesen der Gewohnheit, 1879. — Ueber die Idee der Gerechtigkeit, 1880. — II. Aufsätze: Zur katholischen Kirchenfrage. — Ueber den Wahlmodus für den Reichstag. — Eine Definition des Rechts. — Erinnerungen an Robert Mayer. — Altwürtembergisches: 1) Nicolai und sein Reisewerk über Schwaben. 2) Das alte gute Recht. — Ueber das Object des Schulzwangs. — Miscellanea: I. Statistisches. II. Ueber Lessing. III. Ueber Gymnasialwesen. — Zur Uebervölkerungsfrage.

Schwab, Gustav, Kleine prosaische Schriften. Ausgewählt und herausgegeben von **K. Klüpfel.** Klein 8. 1882. (285 Seiten). M. 3. 50.

Inhalt: Ludwig Uhland. — Meine Sammlung alter Leute. — Georg Bernhard Bilfinger und seine Correspondenz. — Gedichte von Friedrich Hölderlin. — Gedichte von Justinus Kerner. — Gedichte des Königs Ludwig von Baiern. — Gedichte von Nicolaus Lenau. — Gedichte von Ludwig Uhland. — Maler Nolten; Novelle von Eduard Mörike. — Gesammelte Gedichte von Friedrich Rückert. III. und IV. Band. — Gedichte von Chr. J. Matzerath.

Sigwart, Chr., Professor an der Universität Tübingen, **Kleine Schriften.**

Erste Reihe. Mit einem Facsimile Giordano Bruno's. Klein 8. 1881. (IV. 255 Seiten.) M. 4. 50.

Inhalt: Cornelius Agrippa von Nettesheim. — Theophrastus Paracelsus. — Giordano Bruno vor dem Inquisitionsgericht. Thomas Campanella und seine politischen Ideen. — Johannes Kepler. — Zum Gedächtniß Schleiermachers.

Zweite Reihe. (286 Seiten.) Klein 8. 1881. M. 4. 50.

Inhalt: Ueber die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft. — Der Kampf gegen den Zweck. — Ueber die Natur unserer Vorstellungen von räumlichen und zeitlichen Größen. — Der Begriff des Wollens und sein Verhältniß zum Begriff der Ursache. — Die Unterschiede der Individualitäten. — Ueber die Eitelkeit.

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

325
175
150

Windelband, Wilhelm,

Präludien Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie

Freiburg i.B. [u.a.] 1884